Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom O.E.S.A. (†1443)

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
eingereicht der hochwürdigen theologischen Fakultät
der Universität Freiburg in der Schweiz

von

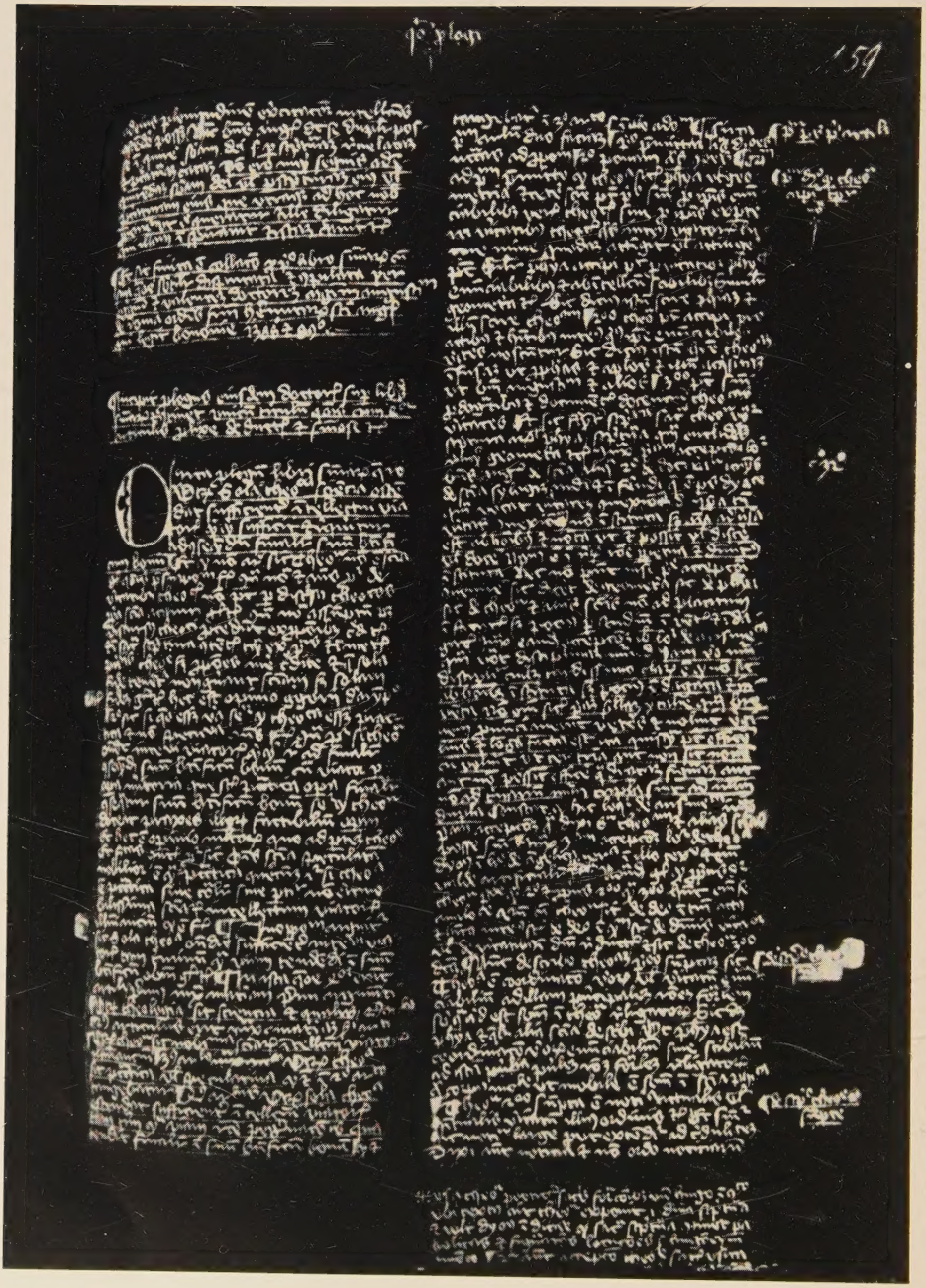
P. Salesius Friemel
O.E.S.A.

Freiburg in der Schweiz 1948

Druck der Universitätsdruckerei H. Stürtz AG., Würzburg

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538116_0018



Ms. lat. fol. 852 der Preuß. Staatsbibliothek Berlin.
(Fol. 159r mit dem Incipit des Prologs.)

Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom O.E.S.A. (†1443)

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
eingereicht der hochwürdigen theologischen Fakultät
der Universität Freiburg in der Schweiz

von

P. Salesius Friemel
O.E.S.A.

Freiburg in der Schweiz 1948

Druck der Universitätsdruckerei H. Stürtz AG., Würzburg

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit kirchlicher Druckgenehmigung

Als Dissertation angenommen am 1. April 1948

Berichterstatter: Univ.-Prof. P. Dr. A. Hoffmann OP.

Mitberichterstatter: Univ.-Prof. P. Dr. P. Wyser OP.

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Juli 1948

Dem hochwürdigen

P. Dr. Gregorio Suárez OESA († 2.4.49),

meinem unvergeßlichen spanischen Freund und Mitbruder,

in dankbarem Gedenken

Inhaltsverzeichnis

Seite

Abkürzungen und Zeichen 7
Vorwort 8
Quellen- und Literaturverzeichnis 10

Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom

Einführung 19
1. Teil Favaronis Leben und literarisches Schaffen 19
2. Teil Sachliche Orientierung 27
I. Kapitel: Aufbau und Problemstellung zu Augustinus' Prolog zum Sentenzenkommentar 30
II. Kapitel: Begriffliche Abgrenzung und Wissenschaftscharakter der Theologie 36
1. Abschnitt: Begriffliche Abgrenzung der Theologie 36
§ 1. Begriffsbestimmung der Theologie 36
§ 2. Wahrheitscharakter der Theologie 41
2. Abschnitt: Wissenschaftscharakter der Theologie 43
§ 1. Die Theologie als Wissenschaft 43
§ 2. Der dreifache theologische Assens (dreifache Theologie) . . 55
§ 3. Die Theologie keine subalterne Wissenschaft 57
III. Kapitel: Glauben und theologische Wissenschaft 61
§ 1. Der Glaube als Hilfsmittel und Voraussetzung theologischer Wissenschaft 61
§ 2. Theologische Wissenschaft als Erfüllung und Vollendung des Glaubens 64
§ 3. Möglichkeit der Vereinbarkeit von Glaubensassens und theologisch-wissenschaftlicher Zustimmung 66
§ 4. Gewißheit und Irrtumsmöglichkeit im Glaubensassens und in der theologisch-wissenschaftlichen Zustimmung 70
IV. Kapitel: Spekulativer und praktischer Charakter der Theologie . . 75
1. Abschnitt: Begriff der praxis 77
§ 1. Praktischer und spekulativer Intellekt, sein Ziel und seine Funktionen 77
§ 2. Definition der praxis und Stellungnahme zu anderen Begriffsbestimmungen 81
2. Abschnitt: Charakter der Theologie 83
§ 1. Das letzte Ziel und das Subjekt als Kriterium der Unterscheidung 83
§ 2. Der spekulative Charakter der Theologie 85
§ 3. Die Lehre der Hl. Schrift in ihrer Gesamtheit ist praktisch 87
V. Kapitel: Die Theologie als vornehmste Wissenschaft und als Weisheit 88

Seite

1. Abschnitt: Die Würde der Theologie vor den anderen Wissenschaften 90
§ 1. Kriterium für die Unterscheidung 90
§ 2. Ablehnung der Ansicht des Aegidius Romanus 97
§ 3. Die überragende Würde der Hl. Schrift 103
2. Abschnitt: Die Theologie als Weisheit 105
§ 1. Begriff und Problemstellung 105
§ 2. Die Theologie als Weisheit 107
VI. Kapitel: Das Subjekt der Theologie 112
§ 1. Begriffsbestimmung und Übersicht 112
§ 2. Das Subjekt der Theologie 116
VII. Kapitel: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie 123
1. Abschnitt: Theologie und Philosophie in ihrem Verhältnis zum verum 126
§ 1. Problemstellung, Darstellung des verum incomplexum und verum complexum 126
§ 2. Theologisches und philosophisches Erfassen des verum incomplexum 129
§ 3. Theologisches und philosophisches Erfassen des verum complexum 146
2. Abschnitt: Theologie und Philosophie bei der Erkenntnis des summum beatificum bonum 153
§ 1. Selbstgenügsamkeit der Metaphysik bei der Erkenntnis des summum beatificum bonum 154
§ 2. Selbstgenügsamkeit der Metaphysik bei der Erfassung des Wesens der Seligkeit durch das summum beatificum bonum 162
§ 3. Versagen der Ethik bei der Erkenntnis des summum beatificum bonum 168
3. Abschnitt: Theologie und Philosophie bei der Erreichung des summum beatificum bonum 173
§ 1. Versagen der Metaphysik bei der Erreichung des summum beatificum bonum 174
§ 2. Versagen der philosophischen Ethik bei der Erreichung des summum beatificum bonum 177
1. Die Ethik lehrt den Menschen keine wahren Tugenden . 178
2. Die Ethik zeigt keine wahre Führung, keine rechte Staatsform, gibt keine wirklichen Gesetze 181
3. Kein Gegensatz zwischen Ethik und Theologie 183
§ 3. Notwendigkeit der Theologie bei der vollständigen Erfassung und Erreichung des summum beatificum bonum 184
VIII. Kapitel: Zusammenfassung und Beurteilung der Stellung Favaronis zu Philosophie und Theologie 187
§ 1. Favaronis Stellung zur natürlichen Wahrheitserkenntnis und zur Philosophie 187
§ 2. Charakteristische Merkmale der Theologie Favaronis 192
Schluß 202
Personenverzeichnis 204

Abkürzungen und Zeichen

1. Kürzungen allgemeiner Art

Beiträge	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen begründet von Clemens Baeumker, Münster i. W.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, Vindobonae-Lipsiae.
MG	Migne, Patrologia Graeca.
ML	Migne, Patrologia Latina.

2. Benutzte Zeichen in der Wiedergabe unserer Hs. Ms. lat. fol. 852

corr.	Korrektur des Verfassers.
?	zweifelhafte Lesung.
! oder sic!	Worte, die irgendeine Besonderheit aufweisen.
( )	Zusätze des Verfassers.
//	Beginn eines neuen fol.

Vorwort

Vorliegende Studie möchte einen kleinen Beitrag zur immer noch reichlich dunklen Theologiegeschichte des 14./15. Jahrhunderts leisten. Zugleich will sie die Kenntnis der spätmittelalterlichen Schulenbildung, — insbesondere der Augustinerschule — um einen Schritt vorwärts bringen. Zweifellos dient die Bearbeitung der theologischen Prinzipien- oder Erkenntnislehre eines Lehrers jener noch so umstrittenen Zeitepoche — eine Darstellung jener Fragen also, von denen die Gestaltung jedes theologischen Systems abhängig ist — diesem Zweck in besonderer Weise.

Das umfassende theologische und philosophische Schaffen des italienischen Augustiners Augustinus Favaroni von Rom fand bislang in Studien über die Spätscholastik eigenartigerweise nur wenig Beachtung. Und doch verdiente unser Magister, der als Universitätsprofessor in Bologna, als Ordensgeneral und Erzbischof von Nazareth in Apulien, als Apostolischer Administrator der Diözese Cesena weit über seinen Orden hinaus Einfluß und Ansehen gewann, auch in seiner literarischen und wissenschaftlichen Leistung eine eingehende Würdigung. In jüngster Zeit wurde seine Christologie Gegenstand einer Einzeluntersuchung (Ciolini G. OESA, Agostino da Roma (Favaroni † 1443) e la sua Cristologia, Florenz 1944). Unsere Studie ist die erste deutschsprachige Arbeit über Favaroni und möchte zu weiteren Untersuchungen Anregung geben.

Da der Prolog zum Sentenzenkommentar des Augustinermagisters, unsere Hauptquelle seiner theologischen Prinzipienlehre, nur handschriftlich erhalten und somit den meisten Lesern unzugänglich ist, haben wir in den Fußnoten umfangreiche Texte mitgeteilt, die auch einen Einblick in die Denkweise und schriftstellerische Eigenart unseres Autors gestatten.

Es obliegt mir an dieser Stelle meinen Ordensoberen zu danken, die mir die Möglichkeit zu dieser Arbeit gaben und die sie für wert hielten, im „Cassiciacum", der wissenschaftlichen Sammlung der deutschen Augustinerprovinz, veröffentlicht zu werden. Herzlichen Dank möchte ich ferner aussprechen P. DDr. A. Zumkeller OESA,

der die erste Anregung zu dieser These gab und der mir manchen wertvollen Hinweis erteilte, sowie P. Dr. R. Schraml OESA, der mir in Geduld und selbstloser Freundlichkeit die Anfangsschwierigkeiten in der mittelalterlichen Handschriftenlesung überwinden half.

Insbesondere gilt mein aufrichtiger Dank den Professoren der Universität Freiburg i. d. Schw., P. Dr. A. Hoffmann OP und P. Dr. P. Wyser OP, die mir stets Wohlwollen und alle Förderung bei meiner Arbeit zuteil werden ließen.

Weiden, Mai 1950.

Der Verfasser.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Quellen

Aegidius Romanus, Primus liber sententiarum, Venetiis 1521.

— Quaestiones de esse et essentia (= De primo principio), Venetiis 1503.

— Quodlibeta, Venetiis 1504.

— De subiecto theologiae, Venetiis 1504.

Alexander de Hales, Summa theologica, Ad Claras Aquas (Quaracchi), t. I 1924.

Augustinus Favaroni de Roma, Quattuor principia et prologus in libros sententiarum: Cod. Ms. lat. fol. 852 der Preußischen Staatsbibliothek Berlin.

Gregorius de Arimino, Super primo et secundo sententiarum, Venetiis 1522.

Guilelmus Becchius de Florenzia, Super I. Sententiarum: Fotokopie im Besitze der Deutschen Augustinerprovinz (Original in Privatbesitz).

Hugolinus de Urbeveteri, In libros sententiarum prologus, ediert bei Zumkeller A., Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 265—391.

Jacobus de Viterbio, I Quodlibet q. 8: Vat. Lat. 5745 (fol. 591—631).

Platonis Opera (Gracce et Latine), Parisiis 1883.

Scotus Johannes Duns, In I. librum Sententiarum, Commentaria Oxoniensia t. I, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1912.

Thomas Aquinas, Opera Omnia, Romae 1882.

— In Boethium de Trinitate Quaestio V u. VI, neu ediert von Wyser P., Die wissenschaftstheoretische Quaest. V u. VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin, Divus Thomas 25 (1947) 457—485 u. 26 (1948) 74—98.

Für Anselm von Canterbury, Boethius, Dionysius (Pseudo-) Areopagita, Gregorius Magnus, Hieronymus, Hilarius, Hugo a S.Victore, Richardus a S. Victore benützten wir: Migne, Patrologia Latina et Graeca; für Augustinus außerdem das Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum der Wiener Akademie der Wissenschaften.

2. Literaturnachweis

Adam K., Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1923.

Amoros L., La teologia como ciencia practica en la escuela franciscana en los tiempos, que preceden a Scoto, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 9 (1934) 261—306.

Antweiler A., Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles, Bonn 1936.

Baeumker Cl., Die christliche Philosophie des Mittelalters, in: Kultur der Gegenwart, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipzig 1923, 339—369.

Bainvel J., „Anselme" in Diction. Théol. Cathol. t. I, Paris 1923, coll. 1327 bis 1350.

Barth K., Die kirchliche Dogmatik. 1. Bd. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, 1. Halbbd. (2), München 1932.
Baumgartner M., Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit (10), Berlin 1915.
Bielmeier A., Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. Pr. († 1323) in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, Div. Thom. 3 (1925) 399—414.
Bilz J., Einführung in die Theologie, Freiburg 1935.
Birkenmajer A., Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Beiträge XX, 5, Münster i. W. 1922.
Böhm O., Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl. Thomas, Div. Thom. 4 (1926) 319—326.
Bonnefoy J. F., La théologie comme science et l'explication de la foi selon Thomas d'Aquin, Ephemerides Theologicae Lovanienses XIV (1937) 421—446, 600—631, XV (1938) 491—516.
Boyer Ch., Essais sur la doctrine de Saint Augustin, Paris 1932.
Braun R., Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent, Freiburg i. Sch. 1916.
Brisbois E., Désir naturel et vision de Dieu, Nouv. Revue Théol. 54 (1927) 81—97.
Brunner E., Die christliche Lehre von Gott, Bd. 1, Zürich 1946.
Cayrè F., Précis de Patrologie, vol. II, Paris 1930.
Charlier L., Puissance passive et désir naturel, Ephem. Theol. Lovan. VII (1930) 5—28, 639—662.
Chenu M. D., La théologie comme science au XIII siècle, Archive d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, II, 1927, 31—71.
— „Authentica" et „Magistralia", Deux lieux théologiques aux XII—XIII siècles, Divus Thomas (Piacenza) 1925, 257—285.
— Pro fidei supernaturalitate illustranda, Xenia thomistica III, Romae 1925, 297—307.
— Disciplina. Note de léxographie philosophique médiévale, Revue des sciences philos. et théologiques 25 (1936) 686—692.
Ciolini G., Agostino da Roma (Favaroni † 1443) e la sua Cristologia, Firenze 1944.
Cuervo M., El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista, La Ciencia Tomista I (1928) 310—340, II (1928) 332—348, I (1929) 5—36, I (1932) 289—317.
— La Teologia como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto Magno, La Ciencia Tomista II (1932) 173—199.
Daniels A., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Prosologion des hl. Anselm, Beiträge VIII, 1—2 Münster i. Westf. 1909.
Deneffe A., Geschichte des Wortes Supernaturalis, Zeitschr. f. Kath. Theol. 46 (1922) 337—360.
Denifle H., Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm 1, 17) und Justificatio, Mainz 1905.

Doucet V., De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis Desiderio iuxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX., Antonianum 4 (1929) 167—208.
Dumont P., L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques, Ephem. Theol. Lov. VIII (1931) 205—224, 571—591, IX (1932) 5—27.
Dwyer E., Die Wissenschaftslehre Heinrichs von Gent, Würzburg 1933.
Ebner J., Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, Beiträge XIX, 4, Münster i. Westf. 1917.
Egenter R., Vernunft- und Glaubenswahrheit im Aufbau der theologischen Wissenschaft nach Aegidius Romanus, in Philosophia perennis, Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag I, Regensburg 1930, 197—208.
Ehrle Fr., Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. und historische Klasse, 1919, 9.
— Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della scolastica medioevale, Gregorianum 1922, 198—218.
— Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Münster i. Westf. 1925.
— I più antichi statuti della facoltà teologica dell' Università di Bologna, Bologna 1932.
Ehrle-Pelster, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, Freiburg i. Br. 1933.
Eisler R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe 3 Bde, Berlin 1927/30.
Endres J.A., Thomas von Aquin, Weltgeschichte in Charakterbildern, Mainz 1910.
Engert J., Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Regensburg 1926.
Eschweiler K., Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926.
Feckes C., Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus, Römische Quartalschrift 35 (1927) 183—208.
— Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen, Zeitschr. f. kath. Theol. 54 (1930) 1—39.
Feuling D., Katholische Glaubenslehre, Salzburg 1937.
Fischer J., Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury, Beiträge X, 3, Münster i. Westf. 1911.
Friedrichs J., Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin, Bonn 1940.
Gagnebet M.B., La nature de la théologie spéculative, Revue thomiste 1938.
— Un essai sur le problème théologique, Revue thomiste 1939, 108—145.
Gardeil A., La credibilité et l'apologétique, Paris 1922.
— Le désir naturel de voir Dieu, Rev. Thom. 31 (1926) 381—410.
Garrigou—Lagrange R., La surnaturalité de la foi, Revue Thom. 1914, 17—38.
— De spiritu supernaturali theologiae Divi Thomae, Miscell. Dominicana, Romae 1923, 141—150.
— De Revelatione I. vol., Romae 1945.
— Dieu, son Existence et sa nature, Paris 1929.
— L'appetit naturel et la puissance obédientielle, Rev. Thomiste 33 (1928) 474—478.

Geyer B., Peter Abaelards philosophische Schriften, Beiträge XXI, 1 (1919), Münster i. Westf.

Ghellinck J., Le mouvement théologique du XII siècle, Paris 1914.

Gilson Et., Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris 1929.

Grabmann M., Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.

— Geschichte der scholastischen Methode I—II, Freiburg i. Br. 1909/1911.

— Über Wert und Methode des Studiums der scholastischen Handschriften, Zeitschr. f. kathol. Theol. 1915.

— Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, in Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln I 4, Münster 1924.

— Mittelalterliches Geistesleben, München 1926.

— Einführung in die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1928.

— Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben, Zeitschr. f. kath. Theol. 25 (1928) 153—182, 313—356.

— Die wissenschaftliche Mission Alberts des Großen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus, Angelicum 6 (1929) 325—351.

— Die Lehre vom Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami O. P., Divus Thomas 1929, 129—145.

— De quaestione: „Utrum aliquid possit simul esse creditum vel scitum", inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata, in Acta hebdomadae Augustinianae Thomisticae, Taurini, Romae 1931, 110—139.

— De quaestione: „Utrum theologia sit scientia speculativa an practica a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata, in Alberto Magno: Atti della Settimana Albertina, Roma 1931, 107—127.

— Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glauben und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft, Die Görresgesellschaft und der Wissenschaftsbegriff, 1934, 7—44.

— Geschichte der katholischen Theologie, Freiburg 1933; ital. Ausgabe: Storia della Teologia Cattolica, besorgt von Fabio Giac., Milano 1939.

— Thomas von Aquin, eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, München 1935.

— Des hl. Augustinus' Quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII q. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung, in: Mittelalterliches Geistesleben II München 1936, 25—34.

— Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in: Mittelalterliches Geistesleben II München 1936, 35—61.

— Aristoteles im Werturteil des Mittelalters, in: Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 62—102.

— De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum et S. Thomam Aquinatem, Angelicum 14 (1937) 39—60.

Grabmann M., Romanus de Roma O. P. († 1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentars. Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen prologi u. principia, Divus Thomas 19 (1941) 166—194.
— Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift in Boethium de Trinitate, Thomistische Studien IV, Freiburg i. Schw. 1948.
Gredt J., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, (7) Friburgi Br. 1937.
— Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit, Div. Thomas 2 (1924) 92—100, 329—339.
Guardini R., Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie, in: Auf dem Wege, Mainz 1923, 33—65.
Gutiérrez D., De B. Jacobi Viterbiensis O.E.S.A. Vita, operibus et doctrina theologica, Romae 1939.
— Notitia historica antiquae Scholae Aegidianae, in: Analecta Augustiniana XVIII, 1 (1941) 39—69.
Hahn S., Thomas Bradwardinus und seine Lehre der menschlichen Willensfreiheit, Beiträge V, 2, Münster i. Westf. 1905.
Heim K., Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher, Leipzig 1911.
Heitz Th., Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérengar de Tour à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909.
Hessen Joh., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Beiträge XIX, 2, Münster i. Westf. 1916.
Hirschberger J., Quod sit officium sapientis? (S. Thomas, S. c. Gent. I, 1), Philosophisches Jahrbuch 1940, 30—44.
Hoffmann A. M., Zur Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, Divus Thomas 19 (1941) 3—35.
— Zur theologischen Erkenntnislehre Emil Brunners, Divus Thomas (1947) 97—118.
— Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin, Divus Thomas 17 (1939) 30—60.
Horváth A. M., Das Subjekt der Wissenschaft, Divus Thomas 24 (1946) 29—44.
— Das Subjekt der Summa Theologica, Divus Thomas 24 (1946) 288—310.
— Eigenart der theologischen Wissenschaft, Divus Thomas 24 (1946) 349—392.
— Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik, Div. Thomas 25 (1947) 29—53, 177—191, 395—408.
Jansen B., Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit, Gregorianum XI (1930) 146—158.
Jedin H., Girolamo Seripando, 2 Bde, Würzburg 1937.
Jolivet R., Dieu soleil des ésprit ou la doctrine Augustinienne de l'illumination, Paris 1934.
Kälin B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Sarnen 1921.
— St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes, in Festgabe P. Gallus Manser O. P., Freiburg i. Schw. 1936, 97—118.

Kauff H., Die Erkenntnislehre des hl. Augustin und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie, Leipzig 1899.
Koch J., Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Beiträge XXVI, Münster i. Westf. 1927.
Kösters L., Theologie als Wissenschaft, Scholastik XIV (1939) 234—240.
Kratzer A., Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus, München 1913.
Krebs E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI, 3—4 Münster i. Westf. 1912.
Krieg C., Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, Freiburg i. Br. 1910.
Kürzinger J., Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Beiträge XXII, 5—6 Münster i. Westf. 1930.
Lang A., Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925.
— Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Beiträge XXX, 1—2 Münster i. Westf. 1931.
— Heinrich Totting von Oyta, Beiträge XXXIII, 4—5, Münster i. Westf. 1937.
— Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik, Divus Thomas 22 (1944) 257—290.
Lang H., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929.
Laporta C., Les notions d'appetit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin, Ephem. Theol. Lovan. 5 (1928) 257—277.
Leclerq J., La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 11 (1939) 351—374.
Lenners H., De virtutibus theologicis, Romae 1938.
— Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?, Scholastik 5 (1930) 102—108.
Lenz J., Vorschule der Weisheit, Würzburg 1941.
Lindner B., Die Erkenntnislehre des Thomas von Straßburg, Beiträge XXVII, 4—5, Münster i. Westf. 1930.
Luyckx B. A., Die Erkenntnislehre Bonaventuras, Beiträge XXIII, 3—4, Münster i. Westf. 1923.
Manser G., Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Averroes, Jahrbuch f. Philosophie u. spekulative Theologie 24 (1910) 398—408, 25 (1911) 9—34, 163—179, 250—277.
— Johann von Rupella († 1245). Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre, Jahrbuch f. Philosophie u. spekulative Theologie 26 (1912) 290—324.
— Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts (Rektoratsrede), Freiburg i. Schw. 1914.
— Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes, Divus Thomas (1922) 17—49, 81—110.
— Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und in ihrer Abhängigkeit von Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus, Divus Thomas 10 (1932) 3—22.
— Das Wesen des Thomismus, Freiburg i. Schw. 1935.

Martin R. M., L'objet intégral de la théologie d'après S. Thomas, Revue Thomiste 1912, 12—21.
Mausbach J., Die Ethik des hl. Augustinus, 2 Bde, Freiburg i. Br. 1909.
Maxsein A., Die Philosophie des Gilbertus Porretanus unter besonderer Berücksichtigung seiner Wissenschaftslehre, Münster i. Westf. 1929.
Meersch J. van der, De notione entis supernaturalis, Ephemer. Theol. Lovan. VII (1930) 227—263.
Meyer H., Die Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin, Fulda 1934.
— Geschichte der abendländischen Weltanschauung. III. Bd. Die Weltanschauung des Mittelalters, Würzburg 1948.
Michalski K., Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVsiècle, Extrait de la Pologne au Congrès intern. de Bruxelles, Cracovie 1924.
— Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV siècle, in: Bulletin intern. de l'académie Polonaise des sciences et des lettres, classe d'hist. et de philosophie 1925, Cracovie 1927, 41—122.
— Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle, in: Bulletin . . . , Cracovie 1927, 192—242.
Minges P., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Skotus, Paderborn 1908.
Müller A. V., Agostino Favaroni e la teologia di Lutero, Romae 1914, Bilychnis III, 373—387.
Mulard R., Désir naturel de connaître et vision béatifique, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 14 (1925) 5—19.
Nied E., Glauben und Wissen nach Thomas von Aquin, Freiburg 1928.
Ostler H., Die Psychologie des Hugo von St. Viktor, Beiträge VI, 1, Münster i. Westf.
Pelster Fr., Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, Theologische Quartalschrift 103 (1922) 37—56.
— Bedeutung der Sentenzenlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters, Scholastik II (1927).
Perini D., Bibliographia Augustiniana, II. vol., Firenze 1932.
Philipon M. M., La Théologie science suprême de la vie humaine, Revue Thomiste 1935, 387—421.
Poschmann B., Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie, Breslau 1932.
Prantl C., Geschichte der Logik im Abendlande II, Leipzig 1861.
Rahner K., Gnosis des Christentums; zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koepgen, Scholastik XV (1940) 1—15.
Reineri A., De possibilitate videndi Deum per essentiam, Divus Thomas (Piac.) 13 (1936) 307—330, 404—429, 14 (1937) 3—21, 113—128.
Reul A., Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus, Paderborn 1928.
Ritter G., Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Kl. 1921, 4. — II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts, ebenda 1922, 7.

Rohmer J., La finalité morale chez les Théologiens de Saint Augustin à Duns Scot, Paris 1939.
Rohner A., Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes. Divus Thomas 1 (1923) 250—274, 329—355.
— De natura theologiae iuxta A. Albertum Magnum, Angelicum 16 (1939) 3—23.
Roland-Gosselin M. D., Béatitude et désir naturel d'après S.Thomas d'Aquin, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 18 (1929) 193—222.
Romeis K., Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des hl. Augustinus, in: Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Köln 1930.
Rosenmöller B., Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura, Beiträge XXV, 3—4 Münster i. Westf. 1925.
Rüssmann H., Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo, Freiburg 1938.
Schanz P., Ist die Theologie eine Wissenschaft, Stuttgart-Wien 1900.
Schmaus M., S. Augustini ad Consentium epistula, Bonn 1933.
Seeberg R., Die Dogmengeschichte des Mittelalters (4) 3 Bde, Leipzig 1930.
Sertillanges A. D., Les sources de la croyance en Dieu, Paris 1919.
Simon P., Erkenntnistheorie und Wissenschaft in der Scholastik, Tübingen 1927.
Söhngen G., Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit, Catholica I (1932) 49—69.
Soukup L., Teilnahme an Gott. (Eine spekulative Skizze), Divus Thomas 19 (1941) 157—165.
Stakemeier E., Der Kampf um Augustin, Paderborn 1937.
Stegmüller Fr., Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Herbipoli 1947.
Stolz A., Anselm von Canterbury, München 1937.
Straub A., De analysi fidei, Oeniponte 1922.
Streber Fr., Augustinus Favoroni (de Favaronibus), in: W. u. W. Kirchenlexikon I, 1688f.
Thiel M., Die wissenschaftliche Eigenart der philosophischen Ethik, Divus Thomas 14 (1936) 289—304.
Trancho A., Fundamento, naturaleza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios, La Ciencia Tomista II (1931) 447—468.
Trapè A., Il Concorso divino nel pensiero di Egidio Romano, Tolentino 1942.
Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie (11) Berlin 1928.
Ughelli F., Italia sacra t. II., Romae 1647.
Vallaro St., De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae, Angelicum XI (1934) 133—170.
Vellico A. M., De Charactere scientifico sacrae Theologiae apud Doctorem Subtilem, Antonianum 16 (1941) 3—30.

Weber S., Theologie als freie Wissenschaft, Freiburg 1912.
Weisweiler H., Natur und Übernatur in Glaube und Theologie, Scholastik XIV (1939) 346—372.
Wilpert P., Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin, Beiträge XXX, 3, Münster i. Westf. 1931.
— Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff, Philosophisches Jahrbuch 53 (1940) 3—16.
Würsdörfer J., Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini, Beiträge XX, 1, Münster i. Westf. 1922.
Wyser P., Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938.
— Die wissenschaftstheoretischen Quaestionen V und VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin, Divus Thomas 25 (1947) 437—485, 26 (1948) 74—98.
Zimmermann O., Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis, Freiburg i. Br. 1919.
Zumkeller A., Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941.
— Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters, Würzburg 1948.

Einführung

1. Teil

Augustinus Favaroni[1] (Leben und Werk)

a) Leben

Es liegt wie ein Schatten über der Gestalt des Augustinus Favaroni. Von den Zeitgenossen — und nicht nur aus dem Augustinerorden[2] — ob seines reichen Wissens, seines scharfen Geistes, seiner wirksamen Reformtätigkeit, seines heiligmäßigen Lebenswandels geschätzt und hochgeachtet[3], gerät er doch für Jahrhunderte in fast völlige

[1] Unsere kurzen Darlegungen des Lebens und Wirkens Augustinus' Favaroni sind mehr einleitender Art. Eine umfassende Arbeit über Favaroni ist von einem Mitbruder im Werden, deren Fertigstellung sich leider durch zeitbedingte Verhältnisse verzögert hat. Schon die vorzügliche Darstellung seines Lebens von meinem italienischen Mitbruder und Freund Ciolini G. (OESA): Agostino da Roma (Favaroni †1443) e la sua Cristologia, Firenze 1944 (1. Teil: Cenni biografici S. 13—26) hat viel neues Licht gebracht. Er stützt sich nur auf authentische und zeitgenössische Quellen; vor allem werden zum ersten Male die Regesten der Augustinergeneräle (Dd. 2—Dd. 5), die im Generalarchiv des Ordens verwahrt werden, mehr herangezogen.

[2] Vgl. Ughelli F., Italia sacra, t. 2, Romae 1647, col. 479: „Vir eximia scientia doctus, ingenio subtilis, moribus et sanctimonia vitae celebris, cuius monumenta illustria recenset Anastasis Augustiniana. Post annos duodecim (totidem in suo Magisterio Generali consunserat) in magna humilitate et zelo ecclesiasticae disciplinae in Arciepiscopali honore vita traducta, honorum fruge ditatus, in senectute bona virgo et humilis, ad aeternae vitae tramitem feliciter Prati in Hetruria, properavit a. 1443, ubi summa veneratione in templo S. Augustini colitur, titulum viri Beati a suis adeptus; pluraque memorantur gloriosae suae sanctitatis argumenta."

[3] Stakemeier E., Der Kampf um Augustin, Paderborn 1937, 33. Freilich täuscht sich St., wenn er meint, Favaroni sei eben auf Grund seiner außerordentlichen Qualitäten zum Mitglied der Kommission zur Prüfung der Offenbarungen der hl. Brigitta von Schweden ernannt worden. Ciolini l. c. 15 zeigt die Unmöglichkeit dieser Behauptung auf. An gleicher Stelle löst er die Frage endgültig (l. c. 15f. Anm. 1), indem er einwandfrei einen zweiten Augustinus von Rom nachweist, der ebenfalls das Amt eines Magisters in der Fakultät zu Bologna bekleidete (1370/71) und wegen der Namensgleichheit mit unserem

Vergessenheit[1]. Als man dann beim Studium der mittelalterlichen Theologie auch auf ihn stieß, blieb sein Name hauptsächlich wegen einiger Sätze, die auf dem Konzil von Basel verurteilt wurden, sowie auf Grund einiger eigenwilligen Formulierungen vielfach verdächtig[2]. Treffend sagt darüber G. Ciolini, Favaroni sei das Opfer einer doppelten Ungerechtigkeit geworden, einmal weil er für mehrere Jahrhunderte in völliger Vergessenheit belassen wurde, und zum anderen, weil man heute mit allzu großer Eile ein endgültiges Urteil über ihn abgeben möchte[3].

Mit dem Jahre 1360 versucht Ciolini zum ersten Male eine wenigstens ungefähre Angabe der Geburtszeit Favaronis zu machen. Er stützt sich dabei auf die Studienordnung, wie sie damals bei den Augustinern Geltung hatte[4]. Freilich kommt dieser Komputation eben nur der Wert einer Schätzung zu. Als Geburtsort wird übereinstimmend Rom angegeben, weshalb ihm der Name Augustinus Romanus blieb. Sein eigentlicher Familienname wird mit einiger Verschiedenheit bezeichnet, doch scheint er auf Grund der Handschriften nur in der Form

Augustinus Favaroni (Magister 1392) verwechselt wurde. Siehe ferner Denifle H. (OP), Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm 1,17) und Justificatio, Mainz 1905, 220ff., ferner Ciolini l. c. 26.

[1] Der Grund dafür muß wohl in erster Linie in der Verurteilung einiger Sätze auf dem Konzil von Basel 1435 zu suchen sein; vgl. Stakemeier l. c. 34: „Man wird diese Verurteilung berücksichtigen müssen, wenn man nach dem Grund fragt, weshalb von dem großen und theologisch bedeutsamen Nachlaß Favaronis nichts im Druck erschienen ist." St. verweist auf Denifle H. l. c. 221. Vgl. auch Zumkeller A. (OESA), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 101 Anm. 2.

[2] Zum Vorläufer lutherischer Gedanken versucht ihn vor allem Müller A. V. zu stempeln in Bilychnis III, 373—387, Romae 1914: Agostino Favaroni e la teologia di Lutero. — Kritik und Ablehnung s. bei Stakemeier l. c. 21, besonders 36f.; ferner Jedin H., Girolamo Seripando, Würzburg 1937, II. Bd. 257ff. — Cayrè F., in seiner: Précis de Patrologie, vol. II, Paris 1930, 724 meint, daß sich bei F. verschiedene Formeln finden, die Luther übernommen und weiter ausgeprägt habe. Vgl. Ciolini l. c. 83, und Zumkeller l. c. 22.

[3] Ciolini G., l. c. im Vorwort: „Egli è vittima di due ingiustizie: quella dell'oblio in cui fu lasciato per più secoli e quella di esser oggi definito con troppa fretta."

[4] Ciolini G., l. c. 13 Anm. 2 verweist auf die alten Ordenskonstitutionen: Constitutiones Fratrum heremitarum ordinis S. Augustini, cum Additionibus Thomae de Argentina generalis, Venetiis 1508, c. 36; Ehrle Fr., I più antichi Statuti della facoltà dell' Università di Bologna, Bologna 1932, 16. Siehe auch Zumkeller l. c. II, § 2: Die ehemalige Studienordnung im Augustinerorden, 47—52.

Favaroni Berechtigung zu haben[1]. Über seine Kindheit und seine ersten Jugendjahre ist uns nichts Sicheres bekannt.

Ins Blickfeld der Geschichte tritt Augustinus von Rom im Jahre 1384, da er vom Ordensgeneral Bartholomäus von Venedig zum theologischen Studium nach Bologna gesandt wurde[2]. Er gehörte nach der ausdrücklichen Weisung zu denen, die auserwählt waren, nach ihren gewöhnlichen Studien der Universität vorgestellt zu werden zur Erlangung der Magisterwürde. Von 1386 ab weilt Augustinus zur Ausbildung in Florenz. Im August des Jahres 1388 treffen wir ihn wiederum in Bologna zur Vollendung seines Studiums, das mit dem Titel eines Magisters der Theologie seine Krönung erhalten sollte[3]. In diese Zeit hinein fällt auch seine Ernennung vom Ordensgeneral zum Vikar der römischen Augustinerprovinz. In den Jahren 1388/89 liest Favaroni die Sentenzen als Baccalaureus an der Universität zu Bologna[4], wo er sich dann im Jahre 1392 den Grad eines Magisters erwirbt. In der gleichen Stadt in der Tätigkeit als Professor der Theologie und zugleich als Regens der Studien im dortigen Konvent treffen wir ihn noch im Jahre 1394. Über die folgenden Jahre haben wir keine näheren geschichtlichen Angaben. 1405 erfolgte seine Wahl zum Provinzial der römischen

[1] Ciolini G., l. c. 14 Anm. 1.

[2] Regestum P. Bartholomaeus de Venetiis, Dd. 2 f. 9: „A. 1384, mart. 17, Florenzie. Fecimus fratrem Augustinum de Roma studentem in Conventu nostro de Bononia, pro forma studii parisiensis ad gradum lectoris adipiscendum." Zitiert bei Ciolini l. c. 14 Anm. 3.

[3] Regestum P. Bartholomaeus de Venetiis, Dd. 2 f. 77: „A. 1388, die 8ª augusti: Concessimus licentiam fratri Augustino de Roma, bachalaureo, ut accedere possit Bononiam et in conventu eodem manendi — . . . quousque secundum formam statutorum apostolicorum . . . magisterium fuerit assecutus." Siehe bei Ciolini G., l. c. 17 Anm. 4; vgl. auch Analecta Augustiniana, V. p. 398f.

[4] So jedenfalls scheint aus dem Explicit des 1. principium nach der von uns benutzten Handschrift Ms. lat. fol. 852 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin (s. unten Kap. I die nähere Beschreibung der Hs.) hervorzugehen: Et sic finita est collacio pro primo libro sentenciarum cum sua questione subtiliter disputata et conpilata per egregium et valentem doctorem Magistrum augustinum de roma ordinis fratrum heremitarum sancti augustini, qui legit bononie 1388° et 1389°. fol. 159 ra. Vgl. Ciolini G., l. c. 17 Anm. 6, wo dieser für Favaronis Sentenzenlesung die Jahre 1389—1390 nennt, und zwar rückwärtszählend von 1392, dem Jahre, in welchem er das Magisterium erlangte. Doch geht daraus nur hervor, daß die Zeit seiner Sentenzenlesung nicht später sein könnte, wohl aber früher, so daß kein Grund vorhanden ist, die Jahre 1388—89 in Zweifel zu ziehen.

Provinz[1], ein Amt, das ihn jedoch nicht völlig den Studien entzog. 1411 ist Favaroni Studienregens zu Perugia, 1416 liest er an der öffentlichen Universität zu Florenz[2].

Auf dem Generalkapitel zu Asti in der Lombardei im August des Jahres 1419 — unter dem von Papst Martin V. aufgestellten Vikar und Praeses Capituli Johannes Zaccharias von Sachsen — wurde Augustinus von Rom zum General des Gesamtordens gewählt[3]. 1425 wurde er zu Bologna im gleichen Amte wieder bestätigt, ein zweites Mal zu Montpellier im Jahre 1430[4], was ganz den Wünschen Papst Martins V entsprach, der sich von Augustinus Romanus eine vollständige Erneuerung des Ordens zur vollkommenen Ordensobservanz versprach[5]. Und tatsächlich hat Favaroni in den zwölf Jahren seines Generalates nicht wenig zur religiösen Reform des Gesamtordens beigetragen. In diesem Sinne unterstützte er gerne die Reformbestrebungen des Johannes Zaccharias in der thüringisch-sächsischen Provinz, ermutigte die Kongregation von Lecceto und gründete selbst die Reformkongregation von Perugia, die wegen ihrer Observanz vorbildlich wurde. Seine Reformtätigkeit erstreckte sich darüber hinaus bis zu den Augustinerprovinzen von Spanien und Irland[6].

Immer wieder werden außer seinen geradezu glänzenden geistigen und moralischen Eigenschaften[7] seine organisatorischen Fähigkeiten hervorgehoben. Persönlich voller Demut und Liebenswürdigkeit, gelang es ihm doch, auf Grund seiner machtvollen und einflußreichen Persönlichkeit mit fester Hand den Orden durch die Wirren jener Zeit glücklich hindurchzuführen.

Kaum war ein Jahr nach seiner zweiten Bestätigung zu Montpellier vorüber, als Favaroni am 13. Juli 1431 durch die Bulle „Dum ad universas orbis Ecclesias" zum Erzbischof von Nazareth in Apulien ernannt wurde, ein weiteres Jahr später zum Apostolischen Administrator der Diözese Cesena[8].

[1] Vgl. Ciolini G., l. c. 19 mit Anm. 4.

[2] Ciolini, l. c. 21 mit Anm. 3.

[3] Analecta Augustiniana VI, 257, vgl. Ciolini l. c. 22.

[4] Vgl. Analecta August. VI, 349, 334; siehe Ciolini G., l. c.22 Anm. 10.

[5] Vgl. Ciolini l. c. 22f.

[6] Belege siehe bei Ciolini l.c. 23.

[7] Vgl. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadii 1768, 349: . . propter profundum ingenium, mentis subtilitatem, eloquentiae splendorem, totius Ordinis Prior Generalis Astis renuntiatus. Religionem nostram duodecim annis cum fama sanctitatis direxit. — Zitiert bei Ciolini G., l c. 22 Anm. 9.

[8] Vgl. Ciolini G., l. c. 24.

Am 15. Juli 1435 wurden in der 22. Sitzung des Konzils von Basel aus Favaronis „Tractatus super Apocalipsim" sieben Sätze verurteilt. Fünf derselben enthalten Irrtümer aus der Christologie, die beiden anderen solche über den mystischen Leib der Kirche. Doch sollte nach dem ausdrücklichen Willen des Konzils durch diese Verurteilung die Person des geschätzten Theologen in keiner Weise nachteilig betroffen werden. Nach einer Berufung, die Favaroni an den Papst richtete, wurden die betreffenden Thesen durch eine von diesem aufgestellte Kommission einer erneuten Untersuchung unterworfen, die jedoch zu ungunsten unseres Theologen ausging. Favaroni unterwarf sich dem Urteil der Kirche in aller Demut. Die letzten Jahre seines Lebens verbringt er in dem Städtchen Prato, in der Nähe von Florenz, wo er auch im dortigen Augustinerkloster 1443 starb[1].

Seine Gebeine ruhen in einer Holzurne unter dem Altar der linken Seitenkapelle der dortigen Augustinerkirche, hochverehrt noch heute vom gläubigen Volke[2], von den Mitbrüdern gekrönt mit dem Titel eines Seligen[3].

b) Schriften

Sehr reichhaltig und beachtlich ist der literarische Nachlaß, der uns von dem bedeutenden Augustinertheologen Augustinus Romanus überkommen ist. Er umfaßt Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, zu den Paulusbriefen, zur Apokalypse, zu den ethischen und metaphysischen Schriften Aristoteles'. Bisher ist davon noch nichts im Druck erschienen (s. S. 20 Anm. 1).

Eine eigentlich kritische Untersuchung des Schrifttums Favaronis steht bisher noch aus und ist auch unter den heutigen Verhältnissen unmöglich. Eine erste Zusammenstellung seiner Werke findet sich unter anderen bei Ughelli F., Italia sacra, t. 2, c. 773 n. 19, Romae 1644—1647. Alles Frühere faßt zusammen und ergänzt Perini D.,

[1] Ciolini l. c. 25f.; vgl. Grabmann M., Geschichte der katholischen Theologie, ital. Ausgabe von Fabio Giac., Milano 1939, 153f.; Streber F., Augustinus Favoroni (de Favaronibus), im Kirchenlexikon (Wetzer u. Welte), I. 1688f.

[2] Elssius Ph., Encomiasticon Augustinianum, Bruxelles 1645, 93f. schreibt von ihm: „Splendor sanctitatis in vita, in morte clarissimus, in senectute bona virgo coelos ascendit anno 1443, eiusque corpus in oppidum Pratense, in Tuscia delatum, honorifice fuit reconditum apud Augustinianos." Vgl. Ciolini l. c. 26 Anm. 3.

[3] Siehe Ciolini G., l. c. 26.

in seiner Bibliographia Augustiniana, Firenze 1931, vol. II, 50—53. Ciolini G., Agostino da Roma (Favaroni †1443) e la sua Cristologia, Firenze 1944, 89—92 versucht die Werke nach Möglichkeit chronologisch zu ordnen und die Angaben Perinis zu vervollständigen bzw. zu korrigieren. Wir halten es für vorteilhaft, der kurzen Darlegung über Favaronis Leben die schematische Übersicht seiner Schriften folgen zu lassen:

1. Super sentencias, libri IV (Hier ist Ciolini das Opfer einer verständlichen Täuschung geworden. Er nennt als Fundort dieses Werkes den Cod. Lat. ms. fol. 852 (Saec. XIV—XV) der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin. Diese Sammlung enthält aber tatsächlich nur die Principia I—IV, — deswegen die Täuschung Ciolinis — ferner den von uns im folgenden behandelten Prolog zu den Sentenzenbüchern, sowie einige kleinere Traktate (s. weiter unten Kap. I), die den unter Nr. 4—7 aufgezählten entsprechen (vgl. auch Zumkeller A., Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 101 Anm. 1 u. 2). So scheint der Fundort obigen Werkes recht unklar, so daß wir noch auf die wenig deutlichen Hinweise Perinis D. in seiner Bibliographia Augustiniana vol. II, 50 angewiesen sind.) Vgl. Stegmüller Fr., Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Herbipoli 1947, I, 46f., nr. 86f.
2. Super primo sentenciarum (Cod. lat. ms. XIV, vorhanden in der Nationalbibliothek in Florenz Leopoldina cod. 14, sowie in der Klosterbibliothek von St. Giacomo in Bologna (scanno 4, 10). Wir haben hier eine Bearbeitung von Favaronis I. Sentenzenbuch durch den Augustiner Wilh. Becchi von Florenz aus dem Jahre 1445; vgl. Stegmüller Fr., l. c. I, 130, nr. 286. Perini l. c. nennt noch eine weitere Handschrift in der Nationalbibliothek in Neapel. Wie mir brieflich mitgeteilt wurde, enthält der dortige handgeschriebene Katalog eine Handschrift in I. Sententiarum von Augustinus Favaroni, und zwar handelt es sich um VII C. 35 (Chart., saec. XV).
3. Fratris augustini romani interrogaciones (Cod. lat. ms. 956, fol. 116 bis 121, Staatsbibliothek in Wien).
4. Tractatus de sacramento unitatis ecclesie, sive de christo integro. (Wohl identisch mit Ms. lat. fol. 852 der Preußischen Staatsbibliothek Berlin fol. 212r—219r unter dem Titel: Tractatus de sacramento unitatis christi et ecclesie. Vgl. S. 25, Nr. 7.)

5. Tractatus de christo capite ecclesie, et eius inclito capite. (Vgl. Ms. lat. fol. 852 der Preußischen Staatsbibliothek, fol. 219r—225v unter dem Titel: Tractatus de christo capite ecclesie et eius inclito principatu.)
6. Tractatus de principatu pape et potestate summi pontificatus, quam christus reliquit in terris petro et successoribus eius. (Dieser Traktat war sicherlich auch in Ms. lat. 852 enthalten, wurde aber später herausgerissen. Vgl. unten Kap. I.)
7. Tractatus de charitate christi erga electos et eius infinito amore. (Die Traktate unter Nr. 4—7 sind zu finden: Bibl. Angelica in Rom, ms. 417, s. XV (D. 4,5), membr. fol. 1—146; ebenso in ms. 367 s. XVII, cart. (D. 1,13), fol. 181—364 (Nr. 7 fehlt hier). Sodann in der Bibl. Vatic. in ms. lat. Chigiano B. VII, 118, s. XV, membr. fol. 1—187; Bibl. Laurentiana in Florenz, Cod. lat. Ms. XIV, membr. Endlich in der R. Bibl. von München, Cod. ms. lat. 498, 40, in fol., a. 1445 unter dem Titel: Lectura super Apocalipsin, libri IV.)
8. Liber circa questionem: num divinitas christi ab anima et corpore fuerit separata post mortem, ad magistrum paganinum. (Cod. lat. ms. 981, i., III, 39, der Bibl. Athenaeum zu Turin.)
9. Opusculum de communione idiomatum et pauca de proporcionibus (Nach Perini in der Bibl. des Archiginnasio zu Bologna in Cod. lat. ms. 1297 (H. V. 32), s. XV, cc. 95. Ciolini (l. c. 90 n. 9) konnte es aber dort nicht finden).
10. De sacerdocio christi et electorum.
11. De libero arbitrio.
12. De peccato per originem tracto.
13. De perfecta iusticia militantis ecclesie in presenti.
14. De meritis christi. (Die Traktate unter Nr. 10—14 befinden sich in der Bibl. Vat. in ms. B. VII, 118 Chigiano.)
15. Lectura super b. pauli ad hebr., edita a magistro augustino de roma ... incepta et conpleta in perusio a. d. MCCCCXI. (Ms. lat. 376, membr., s. XV, fol. 1—105; sowie ms. 368, s. XV, membr., fol. 1—119, beide Hs. in der Bibl. Angelica in Rom.)
16. Commentum augustini de roma ... super primum ethicorum aristotelis, a. d. MCCCCVI. (Cod. lat. ms. 1, Scaf. XIII in der Bibl. von S. Croce in Florenz, heute ms. cart. s. XV, fol. 1—88 in der Mediceo-Laurenziana in Florenz.)

17. Commentum eiusdem magistri augustini de roma super secundum ethicorum aristotelis. (Cod. lat. ms. II, Scaf. XIII, s. XV, fol. 1—86, in der Medic.-Laurenziana in Florenz, und in Cod. ms. X, Scaf. II, der Bibl. in St. Croce in Florenz.)

18. Exposicio super epist. b. pauli ad romanos . . . conpleta Florencie 24. die, mensis octobris MCCCCXXI. (Cod. lat. ms. 376, s. XV, membr. fol. 106—249 in der Bibl. Angelica zu Rom.)

19. Lectura super epist. b. pauli apostoli ad galatas, a. d. MCCCCXXV. (Cod. ms. lat. 641, s. XV, membr., fol. 1—40, in der Bibl. Angel. zu Rom.)

20. Exposicio in epist. b. pauli ad ephesios, a. d. MCCCCXXVI. (Cod. lat. ms. 641, fol. 41—91, in der Bibl. Angelica; in Cod. lat. ms. A. a. 37 der Nat. Bibl. in Neapel.)

21. Commentarius in epist. b. pauli ad philippenses, a. d. MCCCCXXVII (Cod. lat. ms. 641, fol. 91—109.)

22. Exposicio in epist. b. pauli ad colossenses, a. d. MCCCCXVII (Ebenda ms. 641, fol. 110—156).

23. Exposicio super epist. primam b. pauli apostoli ad corinthios, conpleta florencie, a. d. MCCCCXXIX die ultima februarii. (Cod. VII, A. 1. membr. s. XV, National. Bibl. in Neapel.)

24. Aristotelis de celo et mundo libri IV cum perpetuo commentario magistri augustini de roma de favaronibus. (Cod. ms. lat. VII. Scaf. XIII der Bibl. in St. Croce in Florenz, heute in der Mediceo-Laurenziana in Florenz, ms. membr. in fol. s. XV, fol. 1—75; Cod. Vat. Urbin., 206, s. XV, fol. 104.)

25. Aristotelis metaphisicorum libri XI, cum commentario magistri augustini de roma de favaronibus, ord. eremitarum s. augustini. (Cod. VII, Scaf. XIII, in St. Croce zu Florenz.)

26. Introducciones quadragesimales; formula de creacione ade et eve et eorum lapsu et pena; exposicio in psalmum Miserere mei deus; compendium mnemmonicum biblie. (Cod. ms. lat. 2800 in der R. Bibl. zu München, fol. 220—281.)

27. Augustini de roma, ordinis eremitarum conciones. (Venedig, Bibl. SS. Giovanni et Paolo.)

28. Tractatus de iustificacione (Neapel, Nationalbibliothek, VII C 35; vgl. Stegmüller Fr., Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Herbipoli 1947, I, 47, nr. 88).

Sachliche Orientierung

a) Was verstehen wir unter theologischer Prinzipienlehre

Der Fragenkomplex, den wir hier — wie es heute allgemein üblich geworden ist — als theologische Prinzipienlehre oder Einleitungslehre[1], auch theologische Erkenntnislehre[2] bezeichnen, ist durchaus kein einheitlicher. Er ergab sich aus der Aufgabe oder besser aus dem Versuch „überkommene augustinische Theologie und aristotelische Wissenschaftslehre miteinander in Einklang zu bringen"[3].

E. Krebs, der diese Problemgruppe, deren Entstehen und Entwicklung in der Hochscholastik darstellt, faßt sie folgendermaßen kurz zusammen: „Das Problem der Theologie als Wissenschaft, die Frage nach dem Verhältnis der Theologie zum menschlichen Wissen, nach dem Objekt, nach den Prinzipien und der Methode, nach dem Charakter der Theologie . . ."[4].

Damit im Zusammenhang steht auch die vielseitige, schon ältere Frage, die A. Lang in neuerer Zeit im Anschluß an M. Grabmann

---

[1] Es seien hier beispielsweise genannt: Kürzinger J., Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Beiträge XXII, 5—6, Münster i. Westf. 1930; Grabmann M., Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin, auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate", Freiburg i. Schw. 1948.

[2] Vgl. Grabmann M., Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906; vor allem auch die Arbeit von Zumkeller A. (OESA), Hugolin von Orvieto und seine theol. Erkenntnislehre, Würzburg 1941; vgl. ferner Fischer J., Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury, Beiträge X, 3, Münster i. Westf. 1911; Braun R., Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent, Freiburg i. Schw. 1916; Ebner J., Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, Beiträge XIX, 4 Münster i. Westf. 1917; Kälin B. (OSB), Die Erkenntnislehre des hl. Augustin, Sarnen 1921; Luyckx B. A. (OP), Die Erkenntnislehre Bonaventuras, Beiträge XXIII, 3—4 Münster i. Westf. 1923; Engert J., Studien zur theol. Erkenntnislehre, Regensburg 1926. E. gibt einen Einblick in die Bewegtheit dieser Frage in der Gegenwart, indem er sich mit den Vertretern der verschiedenen Richtungen auseinandersetzt; Lindner B. (OESA), Die Erkenntnislehre des Thomas von Straßburg, Beiträge XXVII, 4—5 Münster i. Westf. 1930.

[3] Zumkeller A., l. c. 165; ferner Krebs E., Theologie u. Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI, 3—4, Münster i. Westf. 1912, 13—27.

[4] Krebs E., l. c. 14.

in seiner „Geschichte der scholastischen Methode“[1] das auctoritas-ratio-Problem nennt, das wie kein anderes die Scholastik ergriff und ihr im ganzen wie in ihren einzelnen Richtungen das charakteristische Gepräge gab[2]. Darunter verstehen wir das Hineinsehen in das „innige In- und Füreinander von Vernunft und Offenbarung, das gegenseitige Sichunterstützen und Fördern der theologischen und philosophischen Erkenntnismittel und Erkenntnisinhalte“[3]. Gerade in diesen Problemen leistete auch die Spätscholastik noch Erhebliches. Diese Leistung bestand nicht so sehr darin, daß sie grundsätzlich Neues brachte, vielmehr wohl darin, daß sie in einem teilweise gesunden Eklektizismus, der nur die Wahrheit sucht, und die einmal gefundene nimmt, wo immer er sie findet[4], — verschiedene Fragen in scharfer, kritischer Stellungnahme, aber vor allem durch einen harmonischen, geschickten Ausgleich einer endgültigen Lösung entgegenführte.

b) Interesse unserer Zeit für vorliegende Probleme

Unser Thema, das wir schematisch oben andeuteten, ist aktuell und darf sicher allgemeines wissenschaftliches Interesse voraussetzen. Schon deshalb, weil es uns Licht bringt über eine Periode, die noch zum großen Teil versiegelt vor uns liegt. Immer noch gilt es und fühlen wir, „wieviel Schwierigkeiten und ungeklärte Fragen das 14. Jahrhundert bietet. Ein Gang durch dieses Jahrhundert ist ein schwieriger und zeitraubender Gang durch ein weitverstreutes, schwer zugängliches und schwer lesbares handschriftliches Quellenmaterial, wo meist jede Vorarbeit fehlt ... Gerade die schwierigen Probleme der theologischen Erkenntnistheorie sind von grundlegender Bedeutung. Diese enthält

[1] Grabmann M., Die Geschichte der schol. Methode, 2 Bde, Freiburg 1909 u. 1911.

[2] Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Beiträge XXX, 1—2, Münster i. Westf. 1931, 1. L. gibt an Hand zahlreichen Quellenmaterials einen Durchblick durch die fernere Entwicklung der theol. Einleitungslehre in der ausgehenden Scholastik des 14. Jahrhunderts. Vgl. Zumkeller l. c. 165 Anm. 3; Nied E., Glauben u. Wissen nach Thomas von Aquin, Freiburg 1928.

[3] Lang A., l. c. 1.

[4] Vgl. hier den für die Kenntnis der Augustinerschule grundlegenden Artikel von Gutiérrez D. (OESA), Notitia historica antiquae Scholae Aegidianae, in Analecta Augustiniana XVIII (1941) 1 (39—67), 46: „Eclecticismum, qui veritatem inquirit ac repertam accipit, ubicumque inveniatur, minime vero eclecticismum in sensu communiter recepto, qui ex incompossibilibus et contradictoriis iuxtapositis organismum doctrinale efficere frustra contendit.“

nämlich einerseits den kristallhellen Niederschlag der philosophischen Anschauung eines Autors, sie bildet andererseits die tragende Grundlage und richtungweisende Orientierung für ein theologisches System. Jeder noch so bescheidene Beitrag dieser Fragen wird deshalb von Nutzen sein und namentlich die noch zu leistende Arbeit der Scheidung der Schulrichtungen des 14. Jahrhunderts um einen Schritt vorwärts bringen"[1]. Vorliegende Arbeit nimmt sich den hier ausgesprochenen Wunsch zur Aufgabe.

Die Aufgeschlossenheit unserer Zeit, nicht nur auf katholischer Seite[2], für ähnliche Fragen ist bekannt. Ein kurzer Blick auf die oben angegebenen Werke mit ihren seitenweisen Angaben von Bearbeitungen derartiger Probleme wird genügen[3].

Aus hartem „Für" und „Wider die Scholastik" sind auch einige moderne Lösungs- und Reformversuche unserer heutigen Theologie entstanden, Arbeiten, die viel Fleiß und gute Absicht verraten, leider aber auch nicht frei sind von Voreingenommenheit und Einseitigkeiten[4]. Trotz der grundsätzlichen Aufgeschlossenheit unserer Theologie in

[1] Lang A., l. c. Vorwort VII f.

[2] Vgl. z. B. Barth K., Die kirchliche Dogmatik 1. Bd.: Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, 1. Halbbd. (2) München 1932. Ferner Brunner E., Die christliche Lehre von Gott, Bd. 1, Prolegomena: Grund und Aufgabe der Dogmatik (1—113), Zürich 1946. Vgl. Hoffmann A. (OP), Zur theologischen Erkenntnislehre Emil Brunners, Divus Thomas 25 (1947), 97—118.

[3] Hier seien erwähnt die weniger beachteten Ausführungen Grabmanns M., De quaestione: Utrum theologia sit scientia speculativa an practica a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata, in Atti della Settimana Albertina, Romae 1931, die uns durch ihre Hinweise auf Augustinertheologen der spätscholastischen Periode von besonderem Interesse sind. — Vgl. sodann Feuling D. (OSB), Katholische Glaubenslehre, Salzburg 1937; Wyser P. (OP), Theologie als Wissenschaft, Salzburg-Leipzig 1938; derselbe, Die wissenschaftstheoretische Quaestio V und VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin. Divus Thomas 25 (1947), 437—485 und 26 (1948), 74—98. Vgl. dazu Grabmann M., Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin, auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate", Freiburg i. Schw. 1948. Siehe ferner Rahner H., Wege zu einer „neuen" Theologie? in Orientierung nr. 23/24 (1947), Zürich, 213—217; Rahner K., Gnosis des Christentums. Zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koepgen, Scholastik XV (1940), 1—15.

[4] Vgl. Parente P., Nuove tendenze teologiche, in Osservat. Romano 1942, nr. 33; Gagnebet M. R. (OP), Un essai sur le problème théologique, Revue Thomiste 1939, 108—145.

ihrer Methodik für die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit dürfen wir doch nicht vergessen: Jede neue Lösung auf diesem Gebiete kommt nicht vorbei an dem, was die Scholastik erarbeitet hat. Ein Vorbeisehenwollen und Abstandnehmen von dem bisher Geleisteten ist hier, wie in allen anderen Fragen, unwissenschaftlich und trägt den Stempel gefährlicher Neuerungssucht auf der Stirne. Immer freilich ist es notwendig, daß unser Urteil sich stützt auf gute Einzeluntersuchungen. Zu dieser Vorarbeit hoffen wir in folgenden, nicht immer mühelosen Untersuchungen ein Bescheidenes beitragen zu können.

I. Kapitel

Aufbau und Problemstellung von Augustinus' Prolog zum Sentenzenkommentar

Als textliche Grundlage vorliegender Studie benutzen wir eine Photokopie der Handschrift Ms. lat. fol. 852 der Preußischen Staatsbibliothek Berlin, die Zumkeller A. (OESA) in seiner Arbeit: „Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre" folgendermaßen beschreibt[1]: „Papier, Folioformat, 14.—15. Jahrhundert, 225 Blatt (dahinter noch Fetzen von etwa 60 Blatt, die, nach einem alten Index auf fol. 1r zu schließen, mehrere kleine Traktate Augustins von Rom enthielten und wohl im Zusammenhang mit der Verurteilung mehrerer dieser Traktate durch das Konzil von Basel, 1435[2] in barbarischer Weise herausgerissen wurden). — Dieser Sammelkodex enthält heutzutage von Favaronis Werken: principium I (fol. 156r—159r)[3], prologus

[1] L. c., Würzburg 1941, 101, Anm. 3. Zumkeller A. machte mich in freundlicher Weise auf die Zweckmäßigkeit einer Bearbeitung Augustinus' von Rom aufmerksam, wies mich hin auf die vielseitige Bezugnahme und Kritik Favaronis an Hugolin von Orvieto (vgl. auch Zumkeller A., l. c. 248 u. Anm. 2) und ließ mir die Photokopie zukommen.

[2] Siehe unsere Einleitung oben S. 23 und Ciolini G., Agostino da Roma (Favaroni †1443) e la sua Cristologia, Firenze 1944, 24ff.

[3] Leider fehlt vom Prinzipium I der Anfang mit der Collatio, sowie die erste Konklusion des ersten Artikels der Hauptquaestio. Sind uns doch nur wenige dieser „Schauvorlesungen" erhalten. — Vgl. hier Ehrle Fr., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Münster i. Westf. 1925, 39—56, der an Hand der 4 Prinzipien Peters v. Candia in die allgemeine Handhabung solcher öffentlichen Disputationen einführt. Ferner Zumkeller A., Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters, Würzburg 1948,

(fol. 159r—204r), principium II (fol. 204r—207r), principium III(fol. 207r—209r), principium IV (fol. 209v—211v)[1], tractatus de sacramento unitatis christi et ecclesie (fol. 212r—219r), tractatus de christo capite ecclesie et eius inclito principatu (fol. 219r—225v), der Schluß ist herausgerissen."

50ff. Dionysius bietet in seinem Sentenzenkommentar wertvolle literargeschichtliche Aufschlüsse über die Prinzipienlesungen. Einzig aus ihnen kennen wir bis jetzt die protestatio des Sentenziariers, einen Eid, den er in der ersten Prinzipienlesung öffentlich vor versammelter Fakultät ablegen mußte; Birkenmajer A., Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Beiträge, XX, 5, Münster i. Westf. 1922, 95 mit interessanten Feststellungen über die Bedeutung der Collatio und des damit verbundenen Prinzipium; Kürzinger J., Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Beiträge XXII, 5—6, Münster i. Westf. 1930, 24f.; und Grabmann M., Einführung in die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1928, 51.

[1] Die in den Prinzipien behandelten Fragen sind folgende: Das erste Prinzip (s. S. 30 Anm. 3):

2. art.: Utrum scl. sola theologia ostendat intellectui viatoris primi entis plenam omnipotenciam (fol. 156v—157v).
3. art.: Utrum solum theologicum verbum ostendat intellectui viatoris esse aliquod verbum, quod sit prima veritas, qua sint vera quecumque alia vera, vel per aliquam aliam scienciam possit hoc sciri et evidenter concludi (fol. 157v—158v). Auf dieses Prinzip werden wir im Laufe unserer Darstellung einige Male zurückkommen müssen.

Das zweite Prinzip lautet: Sequitur questio principii super 2^{um} sentenciarum magistri augustini de roma ordinis fratrum heremitarum s. augustini, nunc regentis bononie 1398° (utinam): Utrum quelibet vigoris activa produccio sit sui termini formaliter creativa . . . In ista questione 3 erunt articuli:

1. Utrum quelibet activitas productiva dei ad extra sit (per se?) finita (fol. 205r—206r).
2. Utrum activitas creativa sit communicabilis alicui creature (fol. 206r—206v).
3. Utrum quelibet activitas productiva dei ad extra sit ex suo valore sui termini formaliter creativa (fol. 206v—207r).

Das dritte Prinzip lautet: Utrum unio personalis humane nature ad verbum sit ceteris unionibus eligibilior, quibus eadem natura potest deo uniri. ideo in hac questione 3 erunt articuli:

1. articulus erit iste: Utrum unio ypostatica sit ipsi nature unite tam bona formaliter, ut qualibet alia unione circumscripta eiusdem nature ad deum sit a natura unita per se eligibilior (fol. 207v—208r).
2. articulus erit iste: Utrum unio beatifica nature racionalis ad deum sit ipsi nature beate tam bona formaliter, ut sit per se eligibilior ypostatica unione (fol. 208r—209r).
3. articulus erit iste: Utrum unio ypostatica possit esse nature racionalis ad deum sine beatifica unione (fol. 209r—209v).

Mit der Entwicklung des Sentenzenkommentars hat auch die Bedeutung des Prologs gleichen Schritt gehalten. Denn „im 14. Jahrhundert hat das Wort Kommentar nicht mehr den naheliegenden, ursprünglichen Sinn, den man allgemein damit verbindet“[1]. In lockerem Zusammenhang mit dem Text des Petrus Lombardus, der „littera magistri“, legt der vortragende Lehrer seine Thesen dar, wobei je nach Bedürfnis dort behandelte Fragen ganz weggelassen, andere hingegen durch Hinzufügen von Quästionen beliebig erweitert werden[2]. So war auch der Prolog längst nicht mehr eine bloße „expositio textus“ der Einführung des Lombarden in seine Sentenzenbücher, sondern bekam schon seit dem 13. Jahrhundert eine völlig selbständige, unabhängige Bedeutung. Aus der anfänglich kurzen Einführung, in der ein Sentenziarier sich über Zweck und Methode seines Werkes äußerte, formte sich im 14. Jahrhundert eine weitausgebaute theologische Einleitungslehre heraus, die weit über die Grenzen eines Vorwortes hinausging[3].

Ich halte es für zweckmäßig, der eingehenden Behandlung der theologischen Grundfragen Favaronis eine kurze Übersicht der von ihm ausgeführten Probleme vorauszuschicken, dazu den äußeren Aufbau und seine Fragestellung, gesehen im zeitgeschichtlichen Rahmen, ausführlicher zu erläutern.

Der sehr umfangreiche Prolog Favaronis enthält nur eine einzige Quaestio, die er in vier Artikel aufteilt. Diese komplexe Frage wird von ihm folgendermaßen aufgeworfen:

Das vierte Prinzip lautet: Utrum sacramenta legis ewangelice sint cuilibet viatori necessaria ad salutem . . . duo ergo erunt articuli in ista questione:

1. erit: Utrum post institucionem sacramenti baptismatis potuerit aliquis sine tali sacramento salvari (fol. 210r—210v).
2. erit: Utrum cuilibet resurgenti a culpa mortali sit sacramentum penitencie necessarium ad salutem (fol. 210v—211v). Das Explicit besagt: Explicit questio 4^{i} principii disputata bononie per rev. magistrum augustinum de roma nunc ibidem regentem 1398°.

[1] Kürzinger J., Alfonsus Vargas Toletanus und seine theol. Einleitungslehre, Beiträge XXII, 5—6, Münster i. Westf. 1930, 23.

[2] Vgl. Ehrle Fr., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Münster i. Westf. 1925, 24; ebenso Grabmann M., Einführung in die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1928, 73f.

[3] Kürzinger l. c. 24; Grabmann l. c. 50f.; derselbe, De quaestione: Utrum theologia sit speculativa an practica a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata, in Atti della Settimana Albertina, Roma 1931, 110.

Zeigt die theologische Wissenschaft dem Erdenpilger in genügender Weise alles, was notwendig ist zur endgültigen Erreichung des beseligenden Gutes?

Daraus ergeben sich die vier Teilprobleme:

1. Ist die Theologie eine Wissenschaft, und was für eine?
2. Ist die Theologie die vornehmste unter allen Wissenschaften?
3. Ist die Theologie praktisch oder spekulativ?
4. Zeigt allein die Theologie dem Erdenpilger genugsam sowohl das Ziel als auch den Weg seiner Erdenreise, in der er endgültig seinem beseligenden Gute zustrebt?[1]

Der erste und dritte Artikel sucht also hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, in das Wesen und den Charakter der Theologie einzudringen. Der zweite und vierte dient vor allem der Darstellung des Verhältnisses von Theologie und weltlichen Wissenschaften. Ersterer Fragenkomplex[2], besonders die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, ist ein häufig behandeltes Thema auch noch im 14. Jahrhundert, und jeder neue Lehrer versuchte sich neu an dessen Lösung, ohne daß es in diesen Fragen zu einer vollständigen Klärung, zu einer gemeinsamen Annahme gekommen wäre[3].

Fast gar nicht beachtet werden von Favaroni die Probleme, die das Wesen und die Grundlagen des Glaubens aufzeigen. Einen weit größeren Raum hingegen nimmt die Behandlung des gegenseitigen

[1] Circa prologum libri sentenciarum quero: Utrum sola sciencia theologica ostendat sufficienter intellectui viatoris quidquid sufficit et requiritur ad consequendum finaliter suum beatificum bonum. — Die vier Artikel lauten:
1. Utrum theologia sit sciencia et qualis?
2. Utrum theologia sit nobilissima sciencia intellectum viatoris illuminancium?
3. Utrum theologia sit practica vel speculativa?
4. Utrum sola theologia ostendat sufficienter intellectui viatoris tam terminum quam viam recte peregrinacionis, qua tendit finaliter in suum beatificum bonum? (fol. 159ra—v).

[2] Zumkeller A., l. c. 167 Anm. 2 zählt folgende Theologen auf, die sich mit dem Wissenschaftscharakter der Theologie befassen: Skotus, Durandus, Ockham, Franziskus von Marchia, Joh. Reading, Franziskus von Mayronis, Gerhard von Siena (OESA), Thomas von Straßburg (OESA), Gregor von Rimini (OESA), Alfons Vargas Toletanus (OESA), Fastinus von Asti (OESA), Jakobus von Askoli; dazu Guilelmus de Becchiis (OESA) super I. sent. fol. 4rb—5va. (Die Handschrift aus dem Jahre 1472 ist in Privatbesitz, die Photokopie derselben befindet sich im Besitz der Deutschen Augustinerprovinz).

[3] Vgl. Krebs E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI, 3—4, Münster i. Westf. 1912, 28—53.

Verhältnisses von Theologie und weltlichen Wissenschaften ein, was in dieser Periode bedeutend seltener ist[1].

Richtunggebend für Favaronis Fragestellung wurde der Einfluß der Umwelt, besonders die lebhafte Auseinandersetzung mit dem charakterlich und wissenschaftlich so ganz anders ausgerichteten Augustinertheologen Hugolin von Orvieto[2]. Denn wenn er auch mit diesem gelegentlich im Resultat, in der endgültigen Beantwortung einer Frage übereinstimmt, so lehnt er doch grundsätzlich und überall die Methode der Lösung ab, wie wir im Laufe der Abhandlung noch im einzelnen sehen werden[3]. Eine wirkliche Eigenständigkeit und Originalität in der Problemstellung kann man Favaroni also nicht zusprechen, wohl aber in der Durchführung und Lösung der Fragen.

Anordnung und Aufbau des Prologs zeigen deutlich die Mängel, die der gesamten Spätscholastik mehr oder weniger anhaften[4]. Typisch dafür ist schon, daß er den weitverzweigten Fragenkomplex in den engen Rahmen einer einzigen Quaestio preßt. Hierin dürfte unseres Wissens Augustinus' Prolog allein stehen. Daß der vierte Artikel etwa denselben Raum einnimmt wie die übrigen drei Fragen zusammen, zeigt deutlich, wie sehr er es ablehnt, sich von einem aufgezwungenen Schematismus beengen zu lassen. Deshalb auch sein Verzicht der Aufteilung des Gesamtstoffes in die vier causae, wie es um die Zeit noch häufig war[5]. Trotzdem geht es nicht an, solche Abhandlungen, wie sie im Prolog des Favaroni vorliegen, einfachhin den Artikeln der theologischen Summe des hl. Thomas gegenüberzustellen, um dann ohne weiteres Arbeitsweise und Methode zu kritisieren. Denn es liegt beiden Arbeiten ein wesentlich anderes Ziel zugrunde. Der hl. Thomas schreibt für Anfänger, und darum seine straffe Gliederung, seine Abgeklärtheit im

[1] Siehe Zumkeller A., l. c. 168 Anm. 2.

[2] Vgl. Zumkeller A., l. c. 246—252.

[3] Auf Favaronis Stellungnahme und Ablehnung Hugolins werden wir aus literarhistorischem Interesse ein besonderes Augenmerk richten.

[4] Die Charakteristik der Spätscholastik siehe bei Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie (11), Berlin 1928, § 48; Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Beiträge XXX, 1—2, Münster i. Westf. 1930, 17—20; derselbe in Lex. f. Theologie u. Kirche VII, 610 unter: Nominalismus; Feckes C., Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus, Röm. Quartalschrift 35 (1927) 183—208; Manser G. (OP), Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts, (Rektoratsrede), Freiburg i. Schw. 1915.

[5] Vgl. Krebs l. c. 28 u. Anm. 1; ferner Kürzinger l. c. 110 u. Anm. 4; Zumkeller l. c. 169f. mit Anm. 2.

Ausdruck, die besorgte Auswahl der Argumente und Fragen[1]. Der Prolog des Augustinus Favaroni dagegen diente nicht nur dem Unterrricht, sondern, wie mir scheint, in gleicher Weise der Forschung; er war also nicht so sehr Vorlesung — im Gegensatz zu den Prinzipien, wo er sich manchmal auch mit einer vorläufigen, den Zuhörer befriedigenden Lösung begnügt[2] — er war vielmehr als opus, als schriftliche Darlegung gedacht[3]. Aus diesen Gründen eignet sich die lockere Anwendung der sog. scholastischen Methode[4] wohl besser, da sie unserem Theologen Gelegenheit und Raum bot zu einer allseitigen und tiefgründigen Erschöpfung der Fragen. Daß er natürlich als Kind seiner Zeit sich nicht immer in den gegebenen Grenzen hielt, daß auch bei ihm die Mängel der spätscholastischen Periode stark in Erscheinung treten — wie die Überladung der einzelnen Fragen mit Material, das Sichverlieren in unwichtige Spekulationen, der spitzfindige und polemische Charakter der Fragestellung, das unnötige Abweichen von der üblichen Terminologie — ist nur zu leicht verständlich[5].

Dennoch finden wir auch bei Favaroni die wesentlichen Elemente der scholastischen Methode wieder, wenn sie auch für ihn durchaus nicht so bindend sind: das „utrum" der Fragestellung, das „et arguitur quod non" zur Angabe eines Gegenbeweises, das „in oppositum" der vorläufigen Lösung. Es folgt sodann die Ausführung, die dem „corpus articuli" entspricht[6]. Die notwendigen Erklärungen und Distinktionen werden in verschiedenen Propositionen zusammengefaßt. Die Lösung

[1] Summa theol., prologus; vgl. Grabmann M., Thomas von Aquin; eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, München 1935, 43f.

[2] Zum Beispiel im 3. Art. des 1. Prinzips sagt er: Utrum autem verum sit, quod theologia procedat ex proposicionibus creditis, in sacra scriptura contentis ... alias fortasse videbitur. Saltim (!) nunc apud dicentes sic convincitur. — Wie weit Favaroni davon entfernt ist, eine solche Ansicht als seine eigene anzunehmen, werden wir im Laufe unserer Abhandlung sehen.

[3] Es deuten darauf hin „die bis ins einzelnste vorgelegte Disposition, die wiederkehrende Bezugnahme auf dieselbe, die Art und Weise, wie er seine Verweise angibt" (Kürzinger l. c. 22f.).

[4] Über Ursprung und Handhabung der scholastischen Disputiermethode vgl. Grabmann M., Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i. Br. II. 1911, 213—221; 518f; 554; 558; 560. Vgl. Geyer B., in Theol. Revue, XV (1916), 262; derselbe, Peter Abaelards philos. Schriften, Beiträge XXI (1919) 1, S. VIff.

[5] Vgl. Ehrle Fr., Der Sentenzenkommentar des Peter von Candia, Münster i. Westf. 1925, 25.

[6] Vgl. Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung, III. Bd. Die Weltanschauung des Mittelalters, Würzburg 1948, 21f.

wird durch eine genau nummerierte Anzahl von thesenartigen Sätzen, den Conclusiones, gegeben, innerhalb deren Favaroni sich aber vielfach recht frei fühlt von jedem ihn in seiner Gedankenfolge beengenden Schema. So verliert er sich infolgedessen in neue Propositionen und Korollarien, wodurch beim Leser Ermüdung hervorgerufen wird, und oft die Übersichtlichkeit und das Verständnis leidet. Diese Übel werden in etwa dadurch behoben, daß unser Autor gegen Ende seiner Konklusion öfter die Frage nochmals in straffe syllogistische Form faßt und sie so zur Lösung bringt[1].

II. Kapitel

Begriffliche Abgrenzung und Wissenschaftscharakter der Theologie

1. Abschnitt

Begriffliche Abgrenzung der Theologie

Die Ausführungen Augustinus' Favaronis, in denen er die Theologie begrifflich abzugrenzen und zu umschreiben versucht, bieten zwar nicht im eigentlichen Sinne etwas Neues. Jedoch zeigen sie klar die Stellung unseres Autors in diesen Problemen und bilden so die Grundlage für das Verständnis seiner weiteren Darlegungen.

§ 1. Begriffsbestimmung der Theologie

Nach Favaroni kann der Ausdruck Theologie — wie jedes andere Wissensgebiet, z. B. die Physik oder die Geometrie — dreifach genommen werden. So bedeutet Theologie einmal die objektiven theologischen Wahrheiten, die der Erdenpilger mit Hilfe irgendeines Erkenntnislichtes erfaßt oder doch erfassen kann[2]. Man beachte, daß es

[1] Um dem Mangel an Gliederung abzuhelfen und um Wiederholungen zu vermeiden, sehe ich mich bei meiner Bearbeitung zu einigen Umstellungen genötigt. So werde ich den ersten Teil des 2. Artikels zusammen behandeln mit dem vierten, wo Favaroni das Verhältnis der Theologie zu den übrigen Wissenschaften darlegt. Ebenso schien mir die Auflösung der Artikel in Teilfragen unerläßlich. Dennoch suche ich bei der Darstellung den Charakter von Augustinus' Prolog möglichst zu wahren.

[2] Theologia sicud physica vel geometria et cetere sciencie potest primo sumi pro ipsis enunciabilibus veris theologicis sive pro ipsis ex parte rei veritatibus, quas intellectus viatoris lumine quodam actingit vel actingere potest. fol. 159rb.

hier keine Rolle spielt, wie die Wahrheiten erkannt werden, ob mit dem bloß natürlichen Verstande oder mit Zuhilfenahme einer übernatürlichen Erleuchtung[1]. In diesem Sinne ist Theologie nicht von Menschenklugheit erdacht und erfunden, sondern besser vom Menschen gefunden worden, so daß sie geistig aufgenommen und anderen mitgeteilt werden kann. Sie liegt nämlich begründet im ewigen, gottgesetzten Urgrund (ratio) der Dinge. Als Erläuterung dient Favaroni ein Beispiel seines großen Namensträgers und Ordensvaters Augustinus[2] aus der Mathematik, daß es doch vom Gutdünken der Menschen ganz unabhängig sei, daß drei mal drei neun ist. Ebenso verhalte es sich mit der Theologie.

Das aber, wodurch die Theologie sich von den anderen Wissenschaften, oder auch diese sich voneinander unterscheiden, ist der formelle Gesichtspunkt — die ratio formalis principalis, die angibt, ob eine Wahrheit diesem und nur diesem, oder aber einem anderen Wissensgebiet angehöre. So kann Favaroni folgende Begriffsbestimmung der Theologie geben:

Theologie (primo modo sumpta) ist ein System von Wahrheiten oder Urteilen, die unter sich geordnet und verbunden sind durch jenen formellen Gesichtspunkt, unter dem ein Gegenstand Subjekt der Theologie ist[3].

So ist beispielsweise der Gesichtspunkt, unter dem die Physik ihren Gegenstand betrachtet, nämlich der Körper, sofern er beweglich ist, spezifisch verschieden vom Gesichtspunkt, unter dem Gott Betrachtungsgegenstand der Theologie ist[4]. Also ist auch die Physik und die Theologie spezifisch voneinander unterschieden.

Im zweiten Sinne ist Theologie soviel wie die Verstandesakte oder der Habitus, durch die obiges System theologischer Wahrheiten erkannt wird. So sagt man: dieser besitze die eingegossene Theologie, wie die Propheten und Apostel, jener die erworbene Theologie, wie z. B. der hl. Augustinus. Im Hinblick auf die obige Definition der Theologie könnte man hier sagen:

[1] Vgl. die Ausführungen in Kap. VI, § 2 und Kap. V, § 1.

[2] Augustinus, De doctrina christiana l. II c. 28 n. 56, ML 34.61. Beachtlich sind die zahlreichen Zitate aus den Werken Augustins, so daß kein Satz von Bedeutung ausgesprochen wird ohne Berufung auf ihn.

[3] Theologia est coordinacio verorum vel veritatum enunciabilium ad illam principalem racionem formalem, sub qua aliquid est subiectum in theologia religatorum. fol. 159rb.

[4] Siehe darüber das Kapitel VI: das Subjekt der Theologie.

Theologie ist die aktuelle oder habituelle Kenntnis (notitia) des Komplexes theologischer Wahrheiten. — Und zwar nimmt Favaroni ‚notitia' im weiten Sinne, die auch das gläubige Hinnehmen der Wahrheiten einschließt[1]. Es ist hier auch kein Unterschied zwischen der Theologie der Menschen auf Erden und der Theologie Gottes, der Seele Christi oder schließlich auch der Seligen im Himmel. Denn obwohl z. B. letztere nicht durch verstandesmäßigen Diskurs, sondern durch einen einzigen Akt in den Besitz vieler Wahrheiten kommen, so bewirkt das keine spezifische Differenz. Verstandesakte und Habitus unterscheiden sich durch das Objekt, das aber in jedem Falle das gleiche ist. Unterschiede, die sich aus der verschiedenen Vollkommenheit der Akte oder des Habitus ergeben, sind nur Gradunterschiede, die jedoch die Spezies nicht ändern[2].

Drittens kann man unter Theologie im weitesten und uneigentlichen Sinne verstehen die Dogmen und Darlegungen derer, die theologische Wahrheiten anderen vortragen[3]. In diesem weiten, analogen Sinne werde

[1] Theologia secundo modo sumpta est noticia actualis vel habitualis veritatum illius ordinis etc. fol. 159rb.

[2] Dixi autem noticia et non ordo noticiarum, // quoniam si per unicum actum aliquis intellectus omnes veritates illius ordinis nosceret, sufficienter theologus esset, ut intellectus divinus et intellectus anime christi et omnes intellectus beatorum, cum non per discursus veniant in noticiam veritatum, (sed) possunt per unicum actum multas intelligere veritates. ideo ly noticia, quod ponebatur in descripcione, commune erit ad theologiam comprehensorum et viatorum. sed noticia beatorum, qua scl. unus beatus intelligit multas veritates theologicas est una unitate materiali, quia per unicum actum etc. noticia vero viatorum, qua unus novit multas veritates theologie, est una unitate ordinis, sicud civitas vel exercitus. ideo sic debet specificari theologia viatorum: est coordinacio actuum et habituum intellectus, quibus veritates in unam principalem racionem, qua videlicet aliquid est subiectum in theologia religate noscuntur etc. fol. 159rb—159va.

Vgl. auch corollarium 7: Sumendo theologiam primo modo eadem est theologia beatorum et viatorum. patet, quia eedem sunt theologice veritates, quas lumine glorie cernunt comprehensores et quas lumine longe inferiori actingunt viatores, et sub eadem racione formali eas considerant beati et viatores. ergo eadem est theologia etc. fol. 160vb.

[3] Tercio modo (theologia) potest sumi pro dogmatibus et documentis docencium theologicas veritates. fol. 159rb. Favaroni spricht hier von Theologie im analogen Sinne, da ihr dieser Name nur zukommt per actribucionem: Ordo vero expressionum exteriorum, qui est tercius modus, dicitur theologia vel philosophia similiter per actribucionem ad primam, quia veritatum sunt signa, sicud urina dicitur sana, quia sanitatis animalis est signum. et testamentum dicitur voluntas testatoris, quia est signum voluntatis eius, cum non sint nisi quedam scripta eius voluntatis expressiva. vel dicitur theologia non propria,

auch die Hl. Schrift häufig Theologie genannt, ebenso wie ein Werk von Aristoteles Physik oder das des Euklid Geometrie.

Theologie in diesem letzten Sinne ist also die zusammenfassende Darstellung theologischer Wahrheiten, sei es, daß diese mündlich gegeben, oder sei es, daß sie schriftlich fixiert wurde. Denn jedesmal ist sie nur der verschiedene Ausdruck des inneren Verstandesassenses, der sich jedoch immer nach denselben objektiven theologischen Wahrheiten auszurichten habe, obwohl die lokale Anordnung derselben bei dem jeweiligen Lehrer verschieden sein kann. Hier ist zu beachten, daß der formelle Gesichtspunkt, unter dem eine Wahrheit Gegenstand der Theologie im dritten Sinne ist, der gleiche bleibt, wie bei der Theologie im ersten und zweiten Sinne.

Charakteristisch für diese Darlegungen Augustinus' Favaroni ist, daß ihm der Name „Theologie" nicht unmittelbar eine Beziehung sagt zur inspirierten Schrift[1], im Gegensatz zu den meisten anderen Lehrern[2]. Wir brauchen nur kurz vergleichen, wie Hugolin von Orvieto, sein Ordensbruder und großer wissenschaftlicher Gegner[3], die Theologie

sed eo modo, quo vocalis locucio dicitur lingua, ut alia est lingua greca, alia latina, cum tamen proprie lingua dicitur illud membrum, quod in ore movemus, dum loquimur, quod non est grecum vel latinum. fol. 160ra.

[1] Favaroni kennt eine Theologie ‚preter auctoritates', vgl. S. 55 ff. 2. Abschnitt, § 2 dieses Kapitels. Die 1. conclusio lautet: Omnes theologice veritates eterne vel sunt note in lumine naturali, vel sunt per necessarias et evidentes raciones probaliles omni auctoritate sacre scripture seclusa. fol. 162ra. Ähnlich fol. 162rb: Omnes igitur veritates theologicas necessarias et eternas possumus evidenti racione convincere omni auctoritate sacre scripture seclusa. Ferner im 2. Artikel: Tercio dico, quod non omnis processus theologicus ad veritates theologicas est ex auctoritatibus sacre scripture, sed eas (corr: est) processus ad eas per raciones preter auctoritates, ut patet in primo articulo. fol. 174rb.

[2] Ideo aliter loquendum est de ipsa sacra scriptura et aliter de theologia. ideo si doctores superius recitati nomine theologie accipiebant sacram scripturam, sicud plures videntur accipere, ut pretendunt dicta eorum, non solum fallebantur in accepcione et non respondent ad quesitum, sed qui negaverunt ipsam esse practicam, male senserunt, quia doctrina sacre scripture est moralis, ut patet. fol. 183va. Vgl. auch: Ubi est primo advertendum, quod in isto articulo (quarto), quemadmodum in aliis, non loquor de scripturis scl. utrum sola scriptura sacra sic ostendat et nulla alia scriptura . . . fol. 183va. — Für die enge Beziehung zwischen Schrift und Theologie siehe auch Summa Theol. I q. 1 a. 1; Bilz J., Einführung in die Theologie, Freiburg 1935, 9. Dafür spricht auch der allgemeine Brauch, einen Lehrer, der den höchsten wissenschaftlichen Grad in der Theologie erreicht hat, als ‚magister sacrae paginae' zu bezeichnen.

[3] Vgl. dazu Zumkeller A., Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 101.

begrifflich umschreibt. Hugolin tut dies gelegentlich der Frage, ob die Theologie praktisch sei oder spekulativ[1]. Die Theologie der Erdenpilger ist auch nach ihm dreifach. Einmal ist sie der unfehlbare Habitus, wodurch der Mensch befähigt wird, den Wahrheiten zuzustimmen, die in der Hl. Schrift enthalten sind oder sich aus diesen ableiten lassen[2]. Im anderen Sinne ist nach Hugolin die Theologie der habitus veridicus, der den Menschen belehrt, wie er handeln muß, um das ewige Leben zu erwerben[3]. Auch hier gilt ihm als Norm die Hl. Schrift, denn er nennt die Theologie habitus veridicus im Gegensatz zu jenen falschen, heidnischen Regeln oder auch Moralvorschriften der Philosophen, die doch nur trügerisch und unvollkommen sind[4]. Die enge Beziehung zwischen Theologie und Schrift bei Hugolin geht zweifellos aus dem dritten Modus hervor, wo er Theologie mit Berufung auf den Apostel Paulus[5] mit der gesamten inspirierten Schrift gleichsetzt[6]. Ausdrücklich wehrt sich Favaroni gegen diese Abhängigkeit oder gar Identifizierung der Theologie mit dem, was die Hl. Schrift enthält[7] oder was sich aus ihr ableiten läßt. Diese Tatsache, daß nämlich die Hl. Schrift theologische Wahrheiten enthält, sei ganz akzidentell und unwesentlich. Die Theologie ist nicht Theologie, weil sie sich stützt auf die Autorität der Schrift, sondern umgekehrt, die Schrift kann als ‚theologisch' bezeichnet werden, weil sie eben theologische Wahrheiten enthält — also Wahrheiten, die Beziehung und Ordnung sagen zum Hauptgegenstand der Theologie. Deswegen seien Theologie und Hl. Schrift säuberlich zu

[1] Hugolinus de Urbevetere, in libros sent., prol. q. 5 a. 1, Vgl. Zumkeller l. c. 370.

[2] Primo ergo uno modo accipitur theologia, ut est habitus infallibilis veridicus, quo per se eruditur viator ad assentiendum indubitanter veris in sacra scriptura contentis et his quae sequuntur ex illis, bei Zumkeller l. c. 370 u. 210.

[3] Alio modo accipitur theologia, ut est habitus veridicus per se erudiens viatorem, qualiter habet bene agere gratia vitae aeternae adipiscendae, bei Zumkeller l. c. 371.

[4] Veridicus contra regulas illas falsas ethicas et conclusiones philosophorum moralium . . ., quae falsae sunt vel inperfectae et fallibiles in moribus et arcana ratione. Hugol. de Urbevet. l. c., bei Zumkeller l. c. 371.

[5] Tim 3, 16.

[6] Omnis scriptura, i. e. tota divinitus inspirata, utilis est ad docendum, scl. veritates speculativas, ad arguendum falsitates oppositas, . . . ad corripiendum contra male agere vel omissa, ad erudiendum in iustitia qualiter viator debet bene et recte agere, siehe bei Zumkeller l. c. 371, 210 Anm. 3. Vgl. Bilz J., Einführung in die Theologie, Freiburg 1935, 9.

[7] Vgl. S. 39 Anm. 2.

trennen. Letztere könne Theologie höchstens im uneigentlichen und analogen Sinne genannt werden, da man ja gar nicht wisse, ob alle theologischen Wahrheiten in ihr enthalten sind oder sich aus ihr folgern lassen[1].

Bei dieser verschiedenen Begriffsbestimmung — wenn auch nicht nur aus diesem Grunde — konnte es nicht ausbleiben, daß es zwischen Favaroni und Hugolin zu jenem großen geistigen Zusammenstoß kommen mußte, den wir vor allem in dem Teil, wo beide sich über das gegenseitige Verhältnis von Theologie und Philosophie äußern, deutlich und in seiner ganzen Stärke erleben werden, der aber auch schon im nächsten Punkte in etwa seinen Ausdruck findet.

§ 2. Wahrheitscharakter der Theologie

Dem tieferen Verständnis der Auffassung Favaronis über die Theologie dienen auch die sich teilweise mit deren Begriffsbestimmung mischenden Untersuchungen über den Wahrheitscharakter der Theologie[2]. Er beginnt mit der Feststellung, daß keine Wissenschaft oder

[1] Non ergo debuit magister hugolinus ponere in descripcione assensus theologici, quod sit de sic esse sicud asserit sacra scriptura vel sequitur ex sic esse, sicud asserit sacra scriptura, quia hoc est sibi per accidens et extraneum. nam si aliqua esset veritas, que nec in sacra scriptura formaliter contineretur nec ex hiis sequitur, dum tamen ordinem haberet ad principale subiectum in theologia, esset theologica veritas, . . . et assensus, quo illi assentiretur, esset theologicus assensus. quis enim scit, utrum omnis theologica veritas vel sit expressa in sacra scriptura vel sequatur ex ea. sed dato, quod sic sit, quod omnis veritas theologica contineatur in sacra scriptura vel sequatur ex ipsa, hoc tamen est sibi per accidens. fol. 163va. Vgl. auch: Ideo hec noticia non habet a sacra scriptura, quod sit theologica noticia, quinymo e contra. sed quod sit theologica habet ex hoc, quod est theologicarum veritatum expressiva, ut theologice sunt. et ideo discursus theologicus mentalis non habet a sacra scriptura, quod sit theologicus, quinymo e contra; sed habet ex hoc, quod est ex veritatibus theologicis, ut theologice. unde et ante totam sacram scripturam i. e. antequam talis scriptura nobis administraretur, fuit noticia theoligica, ut in abraham, qui totam precessit scripturam sacram. fuit enim theologus, ut ait beatus augustinus 18° de civitate dei (l. XVIII c. 37, ML 41.597 — CSEL 40 (II) 326—27). et sic in eo potuerunt esse theologici mentales discursus, qui non habuisset efficaciam et certitudinem ex aliqua auctoritate scripture. ideo accipit extranea magister gregorius (Gregorius de Arimino, Super primo et secundo sententiarum, Venetiis 1522, prol. q. 1 a. 2, fol. 3ra A.) et ea, que sunt per accidens premissa descripcio (-ne) discursus theologici. fol. 163ra.

[2] Hier soll nicht auf die unten in Kap. VII zu behandelnden Fragen eingegangen werden, die im einzelnen die Beziehung von Theologie und Philosophie aufzeigen. Folgende Angaben mehr allgemeiner, grundsätzlicher Art

deren ratio, in welchem Sinne man sie auch nehmen mag, mit der Theologie im Widerspruch steht. Denn jede von ihnen ist wahr. Die Wahrheit aber steht in keinem Kontrast zum Wahren. Wohl kann es zu Differenzen kommen zwischen den Professoren der einen Disziplin und der anderen; doch sagt das nichts über das objektive Verhältnis von Theologie und den anderen Wissenschaften. Denn ebenso gibt es heftige Meinungsverschiedenheiten unter den Lehrern derselben Wissenschaft, so z. B. zwischen Plato und Aristoteles auf dem Gebiete der Philosophie, zwischen Augustinus und Hieronymus auf dem der Theologie. Das rühre aber nicht daher, daß etwa in der Wissenschaft als solcher die Ursache des Gegensatzes gelegen sei, sondern liege vielmehr an ihrer mangelhaften Beherrschung.

In der Theologie gibt es sodann keine Vermischung von Wahr und Falsch. Denn wenn auch viele Lehrer falsche Meinungen vertreten haben, so berührt das wiederum nicht eigentlich die Theologie als solche. Man denke hier an die Häretiker; selbst der hl. Augustinus hat seine Retractationes geschrieben, in denen er seine eigenen früheren Auffassungen in einzelnen Punkten korrigierte. Da jedoch solch falschen Lehren keine objektive Wahrheit entspricht, sind sie nicht mit der Theologie zu identifizieren, sondern sind Häresie im ersten, Irrtum im zweiten Falle zu nennen. So steht die Theologie als das System der objektiven, theologischen Wahrheiten — das Gleiche gilt für jede wirkliche Wissenschaft — außerhalb des Falschen. Ihre wesentliche Aufgabe ist es vielmehr, Irrtümer, die sich in ihren Bereich einschleichen wollen, zurückzuweisen und zu bekämpfen. Eine falsche Ansicht also stört oder bricht die objektive Wahrheitsordnung nicht real, sondern nur intentional[1]. Je mehr

zielen darauf ab, das Gemeinschaftliche zwischen Theologie und den anderen Wissenschaften zu betonen, und auch das nur, soweit es unserem Ziele entspricht, tiefer in das Wesen der Theologie einzudringen.

[1] Tercium coroll. 1. art.: Sicud sciencia quecumque, primo modo sumpta, nullam admictit permixtionem falsorum, sic in nulla sciencia secundo vel tercio modo sumpta falsa veris miscentur. unde sicud geometria primo modo sumpta sic est ordo veritatum et nulla ei falsitas misceatur, sic ordo mentalium expressionum illarum veritatum nullam admictit falsam expressionem. est tamen possibile menti demonstrative procedenti per ordinem veritatum geometricarum inexistere aliquam falsam expressionem, sed sicud illi nulla ex parte rei veritas correspondet ad geometriam pertinens primo modo sumptam, sic vere nec ipsa expressio ad geometriam pertinet dictam secundo modo. sed quemadmodum mens per istam falsam expressionem a tramite recto ordinis veritatum discrepat et discessit, sic ipsa falsa expressio ordinem mentalium expressionum veritatum fregit. sed

nun einer in der Kenntnis der Theologie Fortschritte macht, desto mehr wird er frühere falsche Ansichten ablegen und verdammen; so daß schließlich, wer sie sich in ihrer Fülle und Vollkommenheit angeeignet hat, vom Falschen ganz frei wäre. Dieselben Schlußfolgerungen gelten auch für jede andere Wissenschaft. — Gerade in diesen Darlegungen zeigt sich der tiefe Kontrast, in dem unser Autor zu Hugolin von Orvieto steht. Wir werden im einzelnen weiter unten darauf zu sprechen kommen[1].

2. Abschnitt

Der Wissenschaftscharakter der Theologie

§ 1. Die Theologie als Wissenschaft[2]

Das Problem, das seit Beginn der Scholastik bis hinein in ihre Spätperiode eine beherrschende Rolle spielte, ist die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie[3]. Immer und immer wieder kam sie

sicud ordo veritatum non est fractus realiter, sed tantum obiective (corr: intencionaliter), sic stat nec ordinem mentalium expressionum veritatum esse fractum, nisi intencionaliter, quia mens ipsa intencionaliter tantum ordinem assensuum fregit non concernendo unam veritatem post aliam ordine quo debebat. sed ille assensus falsus, quo mens fregit suum tramitem rectum veritates geometricas demonstrando, non fuit assensus geometricus, sicud nulla ei obiectiva veritas geometrica responderet. sed bene mens per ipsum credebat geometrice assentire. ideo fuit error et decepcio, non geometria nec pars geometrie . . . conformiter de exterioribus expressionibus dicendum est, quod nulla falsitas eis miscetur, nisi fortasse situaliter // in carta vel aliquo corpore. patet, quia sunt expressiones veritatum et correspondent expressionibus mentalibus veris. fol. 159 vb—160 ra.

[1] Vgl. Kap. VII, aber auch schon Kap. IV.

[2] Vgl. zur Gesamtfrage Bilz J., Einführung in die Theologie, Freiburg 1935, 35—42; Wyser P. (OP), Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938, mit reichlichen Literaturangaben.

[3] Noch im 14. Jahrhundert kommt die Frage vor bei: Duns Scotus (O. Min.), Opus Oxoniense, Opera omnia VIII, Paris, 1893, prol. q. 3; Durandus de Porciano (OP), In Sententias Theologicas Petri Lombardi, Antwerpiae, prol. q. 1—4. — Guilelmus Ockham (O. Min.), In primum librum sententiarum, Argentinae 1483, prol. q. 1,2,7. — Franciscus de Marchia (O. Min.), In primum et secundum librum Sententiarum; Ms. 532 der Universitätsbibliothek Leipzig, prol. q. 4. — Johannes Reading (O. Min.), Sentenzenkommentarhandschr. zu Florenz, Bibl. Naz. Conv. soppr. 95, D 4, Q. 4: Utrum cognitio theologica, quam habent communiter theologi de veritatibus mere theologicis, sit proprie scientia vel possit dici scientia? (s. Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung

durch das fortschreitende Eindringen der aristotelischen Wissenschaftslehre in die Theologie zur Diskussion, und so wurde die These: Ist die Theologie eine Wissenschaft? zur Grundfrage der theologischen Einleitungslehre in der Scholastik[1]. In ihrer Beantwortung scheiden sich die einzelnen Schulen und Lehrrichtungen. Heute, da man sich erneut abmüht um eine Überprüfung und Klarstellung der wissenschaftlichen Grundlagen unserer Theologie, bringt man diesen Lösungen wieder erhöhtes Interesse entgegen[2].

---

bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Beiträge XXX, 1—2, Münster i.Westf. 1930, 101ff). — Franciscus de Mayronis (O. Min.), In primum Sententiarum, Venetiis 1504, prol. q. 14. — Gerardus Senensis (OESA), In primum librum Sententiarum, Patavii 1598, prol. q. 3,4. — Thomas de Argentina (OESA), Commentaria in IV libros Sententiarum, Genuae 1585, prol. q. 2. — Gregorius de Arimino (OESA), Super primo et secundo Sententiarum, Venetiis 1522, prol. q. 1 a. 2. — Alphonsus Vargas Toletanus (OESA), In primum librum Sententiarum, Venetiis 1490, prol. q. 1,2. — Fastinus de Asti (OESA), Expositio trium priorum librorum sententiarum, Ms. Amplon. F. 115 der Erfurter Stadtbücherei, Pgt., 191 Blatt, a. 1390, prol. q. 4. — Jacobus de Ascoli (O. Min.), Quodlibet (Vgl. Lang A., l. c. 104). Nähere Angaben siehe bei Zumkeller l. c. 167f. Anm.2; ferner dessen Ausführung zur Frage bei Hugolin von Orvieto, derselbe l. c. 206ff. Aus dem 15. Jahrhundert Guilelmus de Becchiis (OESA). Super I. Sententiarum, fol. 4rb—5va (Handschrift aus dem Jahre 1492 in Privatbesitz, Photokopie im Besitz der deutschen Augustinerprovinz), siehe Zumkeller l. c. 213, Anm. 2.

[1] Vgl. Grabmann M., Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1928, 52. — Ganz ausführlich behandelt dieses Problem Krebs E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI, 3—4, Münster i. Westf. 1912, 28—53. — Dazu Bielmeier A., Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis (OP) in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, Div. Thom. 3 (1925), 399—415; Chenu M. (OP), La théologie comme science au XIII siècle, Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge II, 1927, 31—71; Antweiler A., Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles, Bonn 1936.

[2] An Literatur ist hier zu nennen: Adam K., Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1923; Poschmann B., Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie, Breslau 1932; Bilz J., Einführung in die Theologie, Freiburg i. Br. 1935; Wyser P. (OP), Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938; dazu Kösters L. (S. J.), Theologie als Wissenschaft, Scholastik XIV (1939), 234—240; Gagnebet R. (OP), Un essai sur le problème théologique, Revue Thomiste XLV, 1 (1939); Horváth A. M. (O.P.), Eigenart der theologischen Wissenschaft, Div. Thom. 24 (1946) 349—392; derselbe, Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik, Div. Thom. 25 (1947) 29—53; 177—191; 395—408; Weber S., Theologie als freie Wissenschaft, Freiburg i. Br. 1912; Schanz P., Ist die Theologie eine Wissenschaft,

Albert der Große schon hatte die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie angeschnitten, ohne aber zu einem klaren und eindeutigen Resultat zu kommen[1]. Erst Thomas von Aquin war es, der das Problem in seinem ganzen Ernste aufgriff und den strengen Wissenschaftsbegriff, wie er in der Analytica Posteriora des Aristoteles ausgesprochen wurde, auch auf das Gebiet der Theologie ausdehnte. Wissenschaftlich kann also nur jene Erkenntnis genannt werden, die sich aus evidenten Prinzipien mit Evidenz und Sicherheit ableiten läßt. Trotzdem nun die Theologie auf nicht einsichtigen Prinzipien beruht — werden diese doch rein wegen der äußeren Autorität Gottes angenommen — sucht der hl. Thomas ihr den Namen einer Wissenschaft zu retten mit Hilfe seiner Subalternationstheorie[2]. Doch fand diese Lösung selbst in der Dominikanerschule nicht allzu viele Anhänger. Vor allem unter der Einwirkung der scharfen Kritik des Duns Skotus kam man teilweise von dieser Theorie ab, und man

Stuttgart-Wien 1900; Söhngen G., Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit, in Catholica I (1932) 42—69; Maxsein A., Die Philosophie des Gilbertus Porretanus unter besonderer Berücksichtigung seiner Wissenschaftslehre, Münster i. Westf. 1929; Rahner H., Wege zu einer „neuen" Theologie?, in Orientierung, Nr. 23/24, 1947 Zürich, 213—217.

[1] Vgl. Rohner A. (OP), De natura theologiae iuxta Albertum Magnum, Angelicum XVI (1939) 4—8; ferner Feckes C., Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen, in Z. f. kath. Theol. 54 (1930) 1—39; Cuervo M. (OP), La Teologia como ciencia y la sistematizacion theológica segùn San Alberto Magno, La Ciencia Tomista II (1932) 173—190; Grabmann M., Die wissenschaftliche Mission Alberts des Großen und die Entstehung des christl. Aristotelismus, Angelicum 6 (1929) 325—351; derselbe, Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben, Z. f.kath. Theol. 25 (1928) 153—182, 313—356. (2. Auflage ital.: L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medio Evo, Roma 1931.)

[2] Siehe unten § 3 dieses Abschnittes; vgl. S. Theol. I q. 1 a. 2, u. II—II q.1 a. 5 ad 2., bes. de Veritate q. 14 a. 9 ad 3. Dazu Bonnefoy J. F., La théologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas d' Aquin, Ephemerides Theologicae Lovanienses XIV (1937) 421—446; 600—631; XV (1938) 491—516. — Grabmann M., Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glauben und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft, in Görresgesellschaft und der Wissenschaftsbegriff 1934, 7—44. Derselbe, De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem, Angelicum 14 (1937) 39—60; Meyer H., Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934; Simon P,. Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik, Tübingen 1927; Kürzinger J., Alfonsus Vargas Toletanus u. seine theol. Einleitungslehre, Beiträge XXII, 5—6, Münster i. Westf. 1930, 102.

begnügte sich mit der Anerkennung der Theologie als Wissenschaft im uneigentlichen, weiteren Sinne[1].

Heinrich von Gent hatte die Theologie ebenfalls eine Wissenschaft genannt, indem er sich mehr auf den erweiterten Wissenschaftsbegriff des hl. Augustinus stützt[2]. Er begründet seine Ansicht mit der Annahme eines übernatürlichen speziellen Lichtes, mit dessen Hilfe der Theologe zur Einsicht der vorher nur im Glauben festgehaltenen Wahrheiten gelangen kann. Da dieser Einsicht die letzte Evidenz fehle, kann sie wohl mit dem Glauben zusammen bestehen[3]. Jedoch auch dieser Lösungsversuch wurde fast allgemein abgelehnt[4]. Fast alleinstehend ist seine Anerkennung von seiten des mehr averroistisch ausgerichteten Johann Baconthorp[5] und des Augustinertheologen Hugolin von Orvieto[6]. Letzterer weist die Argumente gegen Heinrichs Illuminationstheorie als unbegründet zurück[7]. Aus grundsätzlicher Ablehnung der

[1] Vgl. Krebs E., Theologie und Wissenschaft . . . 38ff. und 45ff., Meyer H., l. c. 135f; Egenter R., Vernunft und Glaubenswahrheit im Aufbau der theol. Wissenschaft nach Aegidius Romanus, Philosophia perennis I, Regensburg 1930, 205ff.; Zumkeller A., l. c. 206; Engert J., Studien zur theol. Erkenntnislehre, Regensburg 1926: Theorie der Glaubenswissenschaft bei Thomas (1—61); Lang H. (OSB), Die Lehre des hl. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929.

[2] Vgl. Dwyer E. (OESA), Die Wissenschaftslehre Heinrichs von Gent, Würzburg 1933; Braun R., Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent, Freiburg (Schweiz) 1916, 97ff.

[3] Henricus Gandavensis, Summae art. 13 q. 2: Utrum theologia possit addisci ab homine sine speciali illustratione divina? und q. 4: Utrum ad eam discendam sufficiat lumen fidei?; vgl. Braun R., l. c. 75—94. Heinrich von Gent fußt in dieser Theorie ganz auf Augustinus, der verschiedentlich von einer vom Glauben differenzierten Erleuchtung spricht. Zumkeller A., Hugolin von Orvieto . . . l. c. 198, zitiert folgende Stellen Augustins: De libero arbitrio l. II c. 2 n. 6, ML 32. 1243; De Trinitate l. VII c. 6 n. 12, ML 42.946; und l. IX c. 1 n. 1, ML 42.961; Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti c. 14 n. 17, ML 42.183. Vgl. Jolivet R., Dieu soleil des ésprits ou la doctrine Augustinienne de l'illumination, Paris 1934, mit Literaturangaben; Kälin B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Sarnen 1921, 53—60; Jansen B. (SJ), Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit, Gregorianum XI (1930) 146—158.

[4] Krebs E., l. c. 39ff.; ferner Minges P., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Skotus, Paderborn 1908, 87ff.; Zumkeller l. c. 196f. u. 206; Kürzinger J., l. c. 151ff.

[5] Lang A., Die Glaubensbegründung . . . 64—72.

[6] Vgl. Zumkeller A., l. c. 197f.

[7] Belege siehe bei Zumkeller l. c. 342ff.

aristotelischen Philosophie[1] legt er deshalb ebenso den Wissenschaftsbegriff Augustins zugrunde, dem Wissen „nicht nur wie bei Aristoteles die in streng syllogistischer Beweisführung aus evidenten Prinzipien erlangte Erkenntnis, sondern ganz allgemein jede Einsichtnahme in den Inhalt, in die Wahrheit eines Satzes“[2] ist. Die theologischen Wahrheiten werden zwar mit dem Verstande erkannt, „aber nur sofern er sich auf übernatürliche Weise unter dem Einfluß besonderer göttlicher Erleuchtung betätigt. Somit . . . ist Theologie Wissenschaft im gleichen Sinne wie Philosophie und andere auf reinen Vernunftprinzipien beruhende Wissenschaften“[3].

Im Gegensatz zu diesen Lösungen steht eine nicht geringe Anzahl von Lehrern, die der Theologie den Charakter einer eigentlichen Wissenschaft abzusprechen suchen, da sie in ihr das essentielle Element einer solchen, die innere Einsichtigkeit ihrer Prinzipien, vermissen. Unter den Augustinertheologen jener Spätperiode finden wir auch die beiden Ordenslehrer Gregor von Rimini und Alfons Vargas von Toledo[4].

Dies waren die Lösungsversuche, die unserem Autor zur Überprüfung und zur persönlichen Stellungnahme vorlagen. Der Raum, den Favaroni im Prolog zum Sentenzenkommentar dieser Frage widmet, zeigt, mit welchem Ernste und Gewissenhaftigkeit er sie sich stellte. Unmittelbar bestimmend für seine Problemstellung wurden die nach seinem eigenen Ausdruck entgegengesetzt extremen Formulierungen der schon oben erwähnten Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto[5], mit denen er sich auseinandersetzt.

---

[1] Voco autem philosophiam more improprie loquentium, quia proprie loquendo non est scientia, sed mixtura falsorum. Hugolinus ab Urbevetere, In libros sent. prol. q. 1 a. 3, Text siehe bei Zumkeller l. c. 307, vgl. auch l. c. 289 und die Ausführungen 248—254.

[2] Zumkeller l. c. 206f.; vgl. Grabmann M., Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterl. Denken, in Mittelalterl. Geistesleben II, München 1936 (35—61), 40 u. 60f. Belege: Augustinus, De libero arbitrio 1. II c. 3 n. 9, ML 32.1244; Retractationum 1. I c. 14 n. 3, ML 32.606f.

[3] Siehe Zumkeller l. c. 207.

[4] Zumkeller l. c. 206; Würsdörfer J., Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini, Münster i. Westf. 1917, 131; Lang A., Die Glaubensbegründung . . . 134, 193; Kürzinger J., Alfonsus Vargas Toletanus . . . 140.

[5] Iste doctor scl. hugolinus extremum tenet sicud magister gregorius, quia unus solam fidem dicit esse theologicum assensum, alius vero solam noticiam evidentem, que est supra fidem. fol. 165vb.

Bewußt lehnt sich Augustinus Romanus in folgenden Ausführungen an den Wissenschaftsbegriff des Aristoteles an. Denn obwohl er bei Aufzählung der verschiedenen Wissensarten auch der weiteren Auffassung Augustins Erwähnung tut[1], kommt Favaroni bei der Anwendung doch nur auf erstere zurück. Wissen und Wissenschaft ist also die Erkenntnis, die sich aus einsichtigen Sätzen evident und sicher ableiten läßt. Durchaus nicht notwendig ist es zum Begriff Wissenschaft, daß die erlangte Einsicht durch eine ‚demonstratio' im eigentlichen Sinne zustande komme, denn diese sei ja nur möglich bei der Geometrie und Arithmetik, komme aber beispielsweise bei der Physik und Metaphysik auch nicht in Frage[2].

Die Frage: Ist die Theologie eine Wissenschaft? ist für Favaroni das gleiche wie fragen, ob durch theologische Diskurse wissenschaftliche Erkenntnis theologischer Wahrheiten zustande kommt[3]. In dieser

[1] Augustinus, De libero arbitrio l. II c. 3 n. 9, ML 32.1244.

[2] Evidencia vero proposicionum conclusarum per evidentem racionem ex prioribus proposicionibus dicitur sciencia, et hoc sive illa evidens racio sit demonstracio propria sive non, quia certitudo et evidencia veritatis non est in omnibus scienciis equaliter exquirenda, ut ait aristoteles in 1° ethicorum. non enim equalem evidenciam habemus de veritatibus metaphysicis per discursus metaphysicos et de veritatibus geometricis per discursus geometricos. unde commentator ait 1° de anima: astrologiam excedere geometriam nobilitate subiecti, geometriam vero illam excedere certitudine demonstracionis. non igitur in omni sciencia et in omni materia est certitudo equaliter requirenda. tamen si discursus sit evidens et premisse evidentes, evidencia conclusionis sciencia dici potest, quia in sciencia physica et metaphysica communiter non alia sciencia acquiritur. ideo gregorius (de Arimino, Super primo et secundo sententiarum, Venetiis 1522, q. 1 a. 4, fol. 7 ra A) non bene negavit scl. theologiam non esse scienciam. fol. 161 ra. — Zum näheren Verständnis: Duplex est demonstracio scl. potissima, que est in summo gradu evidencie, qualis est demonstracio geometrica vel arismetica et talis procedit ex proposicionibus unicuique notis. talis autem non potest haberi in physica et metaphysica . . . Alia est demonstracio, que quamvis non sit tam potissima et tam alti gradus evidencie, est tamen magne evidencie et procedit per proposiciones necessarias et evidentes, etsi non cuilibet, tamen sapientibus. nam, ut ait boecius in libro de ebdomadibus (ML 64.1311: Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam; harum duplex modus est: nam in una communis est, ut omnium hominum sit . . . Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: Quae incorporalia sunt, in loco esse et caetera, quae non vulgus, sed docti comprobant.): alique sunt proposiciones per se note cuilibet, alique vero sunt per se note sapientibus. ex primis procedit demonstracio potissima, que est summe evidencie. fol. 164 rb.

[3] Utrum theologia est sciencia et est querere: utrum de veritatibus theologicis per discursus theologicos noticia scientifica acquiratur. fol. 162 ra. Vgl.

Form wird sie zuversichtlich mit ‚ja' beantwortet[1]. Denn alle ewigen Wahrheiten von Gott sind einsichtig im Lichte der natürlichen Vernunft oder können durch notwendige und evidente Vernunftgründe mit Ausschluß der Hl. Schrift bewiesen werden[2]. Unter ewigen Wahrheiten versteht Favaroni jene schlechthin notwendigen, die immer bestanden und stets gelten werden, die also unmöglich nicht sein können, wie z. B. das Dasein Gottes, seine Allmacht, daß Gott wesentlich dreifaltig ist usw. Nicht also fallen darunter die kontingenten Wahrheiten, die sein oder nicht sein können, wie das allgemeine Gericht, Christi Opfertod um unserer Sünden willen[3].

Als Beweis ruft Favaroni die Autorität des hl. Anselm und Richards von St. Viktor an, die einmütig behaupten, sie wollen in ihren Werken solche ewigen Wahrheiten ohne Hl. Schrift durch bloße Vernunftschlüsse

Lang A., Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik, Div. Thom. 22 (1944) 257—290.

[1] 2. coroll. 2ae concl. 1i art.: De veritatibus theologicis viator per discursus theologicos noticiam scientificam potest acquirere. probatur, quia de veritatibus theologicis noticiam evidentem per evidentes raciones, tamen auctoritate sacre scripture seclusa, potest acquirere, ergo noticiam scientificam. antecedens patet ex dictis. et consequencia patet, quia talis noticia est sciencia secundo modo dicta in secunda distinccione. item arguitur sic: de veritatibus physicis (per discursus physicos et de veritatibus metaphysicis) per discursus metaphysicos acquiritur noticia scientifica, ergo de theologicis per discursus theologicos. consequencia patet, quia noticia non minoris evidencie acquiritur de veritatibus theologicis per discursus theologicos quam de veritatibus physicis et metaphysicis, ut patet ex precedenti corollario. et antecedens patet, quia physica vel metaphysica non essent certe sciencie vel per earum discursus fides sola acquireretur, quod est falsum. dico igitur, quod de omnibus theologicis veritatibus eternis seclusa omni auctoritate sacre scripture potest per discursus theologicos tam evidens et scientifica noticia acquiri, quam evidens et scientifica noticia potest de veritatibus physicis et metaphysicis per earum discursus acquiri, cum eternis et necessariis veritatibus theologicis tam necessarie et evidentes raciones non desint, quam sint raciones, per quas physice et metaphysice veritates probantur. fol. 162va.

[2] Omnes theologice veritates eterne vel sunt note in lumine naturali vel sunt per necessarias et evidentes raciones probabiles omni auctoritate sacre scripture secluse. 1. concl. 1. art. fol. 162ra.

[3] Dixi autem veritates eterne, quia veritatum theologicarum quedam sunt eterne veritates et simpliciter necessarie, que semper sunt, fuerunt et semper erunt, et inpossibile est eas non esse aut aliquando non fuisse, ut sunt hec eterne veritates: deum esse, deum esse omnipotentem, deum esse trinum principaliliter etc. quedam vero sunt veritates contingentes, que vel possunt non esse, ut finale iudicium fore, vel potuerunt non esse, ut christus semel pro peccatis nostris mortuus est (I Petr. 3,18). fol. 162ra.

dartun. Denn was notwendig existiert, für das muß es auch notwendige Gründe geben, wenn diese auch nicht ohne weiteres allen zugänglich sind[1]. Diese recht überschwenglichen Ausdrücke, die stark rationalistisch anklingen[2], werden hier nur allzu wörtlich genommen und verabsolutiert. Ja, Favaroni geht konsequent noch einen Schritt weiter wie diese, indem er sagt: Wenn einige ewige Wahrheiten unabhängig von der Hl. Schrift durch notwendige und einsichtige Beweise aufgezeigt werden können, dann notwendig alle; denn die theologischen Wahrheiten stehen in fester Ordnung zueinander und ergänzen sich gegenseitig; eine geht aus der anderen hervor, wie das ja auch bei den Wahrheiten der anderen Wissenschaften der Fall ist[3].

[1] Richardus S. Victoris, De Trinitate 1. I c. 4, ML 196.892: Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatum enodatione et explanatione condire . . . Videtur autem impossibile omnino necessarium esse necessaria ratione carere. Sed non est cuivis animae huiusmodi rationes . . . elicere. Ähnlich S. Anselmus, De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi c. 4, ML 158.272: Quis legere dignabitur duo parva mea opuscula Monologion scl. et Prosologion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius tribus personis, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit.

[2] Vgl. Grabmann M., Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i. Br. 1909/11, I, 276, II, 280f.; doch auch Manser G. (OP), Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1935, 94f.; Krebs E., l. c. 20; Lang A., l. c. 4; Heitz Th., Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérengar de Tour à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909, 96; Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung, III. Bd.: Die Weltanschauung des Mittelalters, Würzburg 1948, 55.

[3] Ex hoc patet, quod omnia, que probavit (S. Anselmus l. c. vide Anm. 1) in illis duobus opusculis, que si quis viderit, intellexerit, plane videbit, quod omni auctoritate scripture seclusa irrefrangabilibus et evidentibus racionibus sunt conclusa, que tamen sunt pene omnia, que fide tenemus de eternis veritatibus theologicis, ut patet prefata opera intuenti. similiter videri poterit, quod quemadmodum illas ita et alias eternas veritates theologicas necessariis et evidentibus racionibus quis concludere poterit. item arguitur sic: alique veritates theologice eterne necessariis et evidentibus racionibus possunt probari. ergo et omnes. antecedens patet de multis, quas probaverit anselmus monologio (c. 1—79, ML 158.141—224) et ricardus de trinitate (s. oben Anm. 1), in quibus dicunt se omni auctoritate scripture seclusa, per solas evidentes et necessarias raciones procedere. et consequencia patet, quia theologice veritates se mutuo probant non minus quam veritates aliarum scienciarum. ergo ex evidencia unius poterit fieri alia evidens in infinitum per eas procedendo secundum ordinem, quem naturaliter servant, ut supra dictum est, ut penitus de veritatibus theologicis sicud de veritatibus physicis et metaphysicis senciendum sit.

Favaroni stellt so die Theologie auf die gleiche Stufe mit den anderen Wissenschaften. Sie trägt denselben Wissenschaftscharakter wie z. B. die Metaphysik oder die Geometrie, da sie wie diese einsichtige Erkenntnisse bietet.

Um jedoch der Ansicht Favaronis gerecht zu werden, muß man wohl beachten, — wie auch bei Anselm und Richard — daß die ‚evidentes raciones' nicht ohne weiteres mit innerer Einsicht in den Sachverhalt gleichbedeutend sind, sondern über die Bedeutung von Konvenienzbeweisen vielfach nicht hinausgehen[1]. Favaroni selbst gesteht, daß die Evidenz sehr gering sein kann, denn je abstrakter und den Sinnen entfernter die Wahrheiten sind, desto schwächer wird auch der Grad der Einsicht. Folglich darf man es der Theologie nicht zum Vorwurf machen und ihr den Wissenschaftscharakter absprechen wollen, da sie uns nicht gleiche Evidenz vermittelt wie die mathematischen Wissenschaften, denen allein höchste Einsicht in den Sachverhalt eignet[2].

Gefährlicher ist freilich die bewußte und wiederholte Behauptung, daß die wissenschaftliche Theologie die Prinzipien des Glaubens beweise[3]. Zwar kann auch hier nicht objektiv von eigentlichen

---

ergo sicud in physica et metaphysica factis quibusdam proposicionibus evidentibus possunt ex eis in infinitum alie procedendo per ordinem proposicionum eiusdem sciencie, fieri potuerunt evidentes, ita et in theologia; cum proposiciones theologice non minus ad invicem habeant ordinem, quam proposiciones aliarum scienciarum. fol. 162rb.

[1] Siehe Anm. 2, S. 50, vgl. dazu Endres J.A., Thomas von Aquin, Weltgeschichte in Charakterbildern, Mainz 1910; Lang H., Die Lehre des hl. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, 3; Meyer H., l. c. 53f.

[2] Et ideo non debet negari de theologicis veritatibus acquiri noticiam scientificam, quamquam non sit talis, qualis habetur per demonstracionem potissimam, sicud nec de veritatibus physicis vel metaphysicis nec astronomicis talis sciencia acquiratur, qualis habetur per demonstracionem potissimam, qualis acquiritur de veritatibus geometricis. fol. 162va.

[3] Nam theologia secundi generis est evidencia et noticia scientifica de veritatibus theologicis et eas probat per necessarias raciones et probat principia fidei. Gleich darauf ähnlich: Probat enim theologia secundi generis principia fidei et proposiciones formaliter in sacra scriptura contentas, que sunt principia theologie tercii generis, ut patet per richardum et anselmum (s. Anm. 1 S. 50), uti supra. dicunt enim se in suis operibus procedere per necessarias raciones ad probandum ea, que sacra scriptura nobis proponit sub credulitate et fide. patet et intuenti opera eorum, ubi reperiet necessarias raciones probantes principia fidei . . . patet eciam per beatum augustinum superius allegatum in epistola ad consencium, ubi dicit per racionem se probare unitatem essencie et trinitatem

Beweisen die Rede sein, dennoch ist die subjektive Überzeugung der Beweisbarkeit der Glaubenssätze bei ihm unverkennbar. Wohl müssen und dürfen wir bei einer letzten Beurteilung beachten, daß Favaroni jener Spätperiode der Scholastik angehört, die es liebt, durch überspitzte, seltene Formulierungen zu imponieren, und „zur bloßen Belebung der Diskussion extreme Thesen aufzustellen“[1]. Vielleicht läßt sich auch manche übertriebene Äußerung unseres Autors aus dem „ungesunden Drang nach Neuem und Eigenem, wie er ein Charakteristikum des Nominalismus darstellt“[2], in etwa erklären, denn unser Autor ist von solchen Tendenzen durchaus nicht frei[3]. Dennoch ist bei aller Rücksichtnahme und Einschränkung Magister Augustinus Favaroni auf dem Gebiete der Theologie von stark rationalistischen Bestrebungen nicht freizusprechen.

Welche Aufgabe, so wird man beängstigt fragen, bleibt denn eigentlich noch dem Glauben? Ist er überhaupt für Favaroni noch notwendig? Absolut notwendig ist der Glaube für das große Gebiet der partikulären und zeitlichen Geschehnisse, sowie für die kontingenten Wahrheiten, die ja als solche nicht Objekt wissenschaftlicher Betrachtung sein können[4]. Notwendig ist der Glaube ferner für die Mehrzahl

---

personarum, ut quod firmitate fidei iam tenet, eciam racionis luce conspiciat, non ut fidem respuat etc. (Augustinus ad Consentium, Ep. 120 c. 1. n. 2, ML 33.453 — CSEL 34.705) theologia ergo secundi generis probat principia fidei, ac per hoc principia theologie tercii generis. fol. 166va.— Etwas weiter unten: Hoc autem non habet facere subalternacionem, quia tercium genus, cum nullius sit evidencie, subalternaretur non solum theologie beatorum, sed eciam theologie viatorum secundi generis, cum sit evidencia et noticia scientifica probans principia noticie tercii generis, ut dictum est. fol. 166vb.

[1] Siehe Zumkeller l. c. 253f. Beachte den Hinweis auf Lang A., Heinrich Totting von Oyta, Beiträge XXXIII, 4—5, Münster i. Westf. 1937, 164 und Michalski K., Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV siècle, in Bullettin intern. de l'académie Polonaise des sciences et des lettres, classe d'hist. et de phil., Cracovie 1927 (41—122), 67ff. Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung, III. Bd.: Weltanschauung des Mittelalters, Würzburg 1948, 22.

[2] Vgl. Ehrle Fr., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Münster i. Westf. 1925, 110; Zumkeller l. c. 254.

[3] Vgl. die Ausführungen Kap. I.

[4] Noticia tercii generis, que est fides, cum utroque aliorum generum (scl. noticia experimentalis et noticia, que est per raciones de rebus) convenit et ab utroque aliqualiter differt. patet, nam cum noticia primi generis convenit ex parte obiecti, quia potest esse de temporalibus et particularibus actibus atque

der Menschen, die nicht fähig sind, die Vernunftgründe zu fassen. Schon Richard, der so begeistert und voller Optimismus von den einsichtigen und notwendigen ‚rationes' gesprochen hatte, gibt zu, daß diese nicht einem jeden zugänglich seien[1]. So gesteht auch Favaroni mit Berufung auf Boethius, daß ihr Verständnis nur Sache des Weisen sei[2]. Der Glaube ist sodann vielfach notwendig als Hilfsmittel und Voraussetzung für die theologische Wissenschaft, da sie den Verstand vorbereitet und fähig macht, die hohen Wahrheiten zu erfassen[3]. Letztlich notwendig wird der Glaube endlich im Hinblick auf das Verdienst[4].

In der Auseinandersetzung mit Gregor und Hugolin von Orvieto geht hervor, daß Favaroni außer der wissenschaftlich-rationellen Theologie noch eine andere, die Glaubenstheologie kennt. Gegen Hugolin hält er mit Gregor daran fest, daß auch die Zustimmung in Sätze, die letztlich in der Autorität der Hl. Schrift fundieren, ein theologischer Assens ist. Über die Möglichkeit dieser Glaubenstheologie und schließlich auch über ihre Tatsächlichkeit besteht für unseren Autor kein Zweifel[5]. Energisch jedoch lehnt er Gregors Einseitigkeit ab, mit

---

contingentibus veritatibus, ut de partu virginis, de passione christi etc. . . . differt autem ab eadem, quia illa non est de eternis, illa autem bene. differt eciam noticia tercii generis a noticia secundi generis ex parte obiecti, quia ista potest esse temporalium, alia vero non. et cum ea convenit, quia de eternis est. fol. 161vb.

[1] Videtur autem impossibile omnino omne necessarium esse necessaria ratione carere. Sed non est cuivis animae huiusmodi rationes de profundo et latebroso nature sinu elicere, et velut de intimo sapientiae secretario eructae in communi deducere. Richardus a S. Victore, De Trin. l. I c. 4, ML 196.892.

[2] Procedit (demonstracio) per proposiciones necessarias et evidentes etsi non cuilibet tamen sapientibus. fol. 164rb. Die Stelle bei Boethius lautet: Communis animi conceptio est enuntiatio quam quique probat auditam . . . alia vero est doctorum tantum. Boethius, De hebdomadibus, ML 64.1311.

[3] Vgl. die Ausführungen Kap. III, § 1.

[4] Si . . . non requireretur ad intelligenciam veritatibus theologicis fides ipsa licet requireretur ad meritum. fol. 167va.

[5] Art. 1 concl. 2: Stat viatorem per discursus theologicos de veritatibus theologicis solam fidem et nullam evidentem noticiam alciorem fide acquirere. probatur hec conclusio presuppositis duabus proposicionibus, quarum prima est: quelibet veritas, que in sacra scriptura formaliter continetur, cuilibet integre fideli est eque certa. probatur, nam credit omnes theologicas veritates formaliter in scriptura sacra contentas revelatas esse a spiritu sancto et credit revelanti illas veritates spiritui sancto tamquam infallenti et infallibili veritati. ergo unde sumit certitudinem unius, inde omnino sumit certitudinem alterius. ergo quelibet est sibi eodem gradu certitudinis certa.

der dieser behauptet, nur der sei ein theologischer ‚Prozeß' zu nennen, der schließlich zurückgeht auf Sätze, die entweder in der Hl. Schrift enthalten sind oder doch aus solchen abgeleitet werden. Denn durch diese falsche Definition der Theologie lege sich Gregor eine Beschränkung auf, die nicht im Wesen der Sache begründet sei[1], und führe ihn logisch zur Ablehnung der Theologie als Wissenschaft.

Secunda proposicio: cuilibet fideli non assencienti veritatibus formaliter in sacra scriptura contentis ex alia evidencia vel certitudine, quam ex auctoritate sacre scripture sunt veritates prefate prima principia sui studii theologici. patet, quia illas non probat, sed alias non formaliter in sacra scriptura contentas probat ex illis, que in ea formaliter continentur. et quod illas non probat patet, quia vel eas probaret ex aliis in eadem scriptura contentis, et hoc non, quia quelibet est sibi eque certa, per precedentem proposicionem, vel ex aliis non in eadem scriptura sacra contentis, et tunc non eis assentiret ex sola auctoritate scripture, quod est contra presuppositum.

Et tunc conclusio probatur sic: stat viatorem peritum in arte syl(l)ogizandi sola fide tenere omnes veritates formaliter in sacra scriptura contentas. ergo stat ipsum in suo studio theologico de veritatibus theologicis, quas deducit ex hiis, que in sacra scriptura formaliter continetur, solam fidem acquirere et nullam evidentem noticiam alciorem fide. probo primo antecedens sic: tali viatori omnes veritates formaliter in sacra scriptura contente sunt prima principia sui studii et omnino inprobabilia, ut dicit 2ª proposicio. ergo per nullas alias veritates de eis acquisivit noticiam alciorem fide, ergo eas sola fide tenet. et consequenciam principalem probo sic: per nullum discursum acquiritur de conclusione maior evidencia et certitudo quam sit evidencia et certitudo premissarum, cum tota evidencia et certitudo conclusionis generatur ex evidencia et certitudine premissarum ... ergo per veritates in sacra scriptura formaliter contentas, quas viator sola fide tenet, non poterit acquirere de aliis veritatibus theologicis noticiam evidenciorem fide. ergo acquiret solam fidem. Primum corollarium: non omnis assensus theologicus est noticia alcior fide. patet, nam omnis assensus, quo mens assentit theologice veritati, ut theologica est, est assensus theologicus. Ista (proposicio corollaria) patet supra. sed assensus acquisitus de theologica veritate ex veritatibus creditis ex sola auctoritate scripture, est assensus de theologica veritate ut sic. ergo est assensus theologicus et talis non est alcior fide per conclusionem, ergo etc. fol. 164va. Das 2. corollarium lautet: Non omnis assensus theologicus est intelleccio de veritate, cui assentitur. probatur, quoniam aliquis talis est sola fides. sed fides non est intelleccio. ergo etc. consequencia nota. prima pars antecedentis patet per corollarium precedens. et secunda pars probatur, nam nullum credere est intelligere, ergo nulla fides est intelleccio. fol. 164vb.

[1] Sed quod iste doctor (Gregorius de Arimino, Super primo et secundo sententiarum, Venetiis 1522, q. 1 a. 4 fol. 7ra A: Prima est, quod ex discursu theologico non per se acquiritur scientia ... probo sic: Omnis discursus, per quem per se acquiritur scientia, est ex propositionibus primis et immediatis, vel ex his, quae per tales mediate vel immediate notae sunt ... Sed discursus

§ 2. Der dreifache theologische Assens (die dreifache Theologie)

Im vorausgehenden hatte Favaroni die Ansicht Gregors von Rimini abgelehnt, daß ausschließlich jener Assens ein theologischer sei, der Wahrheiten zustimme, die formell in der inspirierten Schrift enthalten[1] sind. Ebenso war Hugolins Stellung zurückgewiesen worden, der im Gegensatz dazu die bloße Glaubenszustimmung nicht zur Theologie zählte[2].

Zusammenfassend und klärend stellt nun unser Magister fest, daß der menschliche, geschaffene Intellekt drei Arten von Erkenntnis theologischer Wahrheiten haben kann, folglich einen dreifachen theologischen Assens, oder einfachhin eine dreifache Theologie[3].

theologicus non est ex talibus, cum sit ex creditis . . . ergo. Secundo: nullus discursus primo innitens auctoritati generat scientiam. sed omnis discursus theologicus est huiusmodi . . . ergo.) et quicumque sic describit discursum theologicum, qualiter iste doctor describit, assumat ea, que sunt per accidens. ideo non per se et proprie describat. fol. 163ra.

[1] Siehe § 1 dieses Abschnittes, ferner Gregorius de Arimino, Super primo et secundo sententiarum, prol. q. 1 a. 2, Venetiis 1522, fol. 2vb: Discursus theologicus est, qui constat ex dictis seu probationibus in Sacra Scriptura contentis vel hiis quae deducuntur ex eis, vel saltem ex altera huius.

[2] Hugolinus de Urbevetere, In libros sent., prol. q. 2 a. 1, bei Zumkeller l. c. 320: Theologicus assensus est notitia sapientialis complexa certa de sic esse, sicut asserit Scriptura divina vel sicut sequitur ex eadem etc. Notitia, quia intelligit, non solum credit dicenti, sed sic esse intelligit.

[3] Quarta conclusio (1. art.): Intellectus creatus de veritatibus theologicis triplicis generis noticiam theologicam potest habere, ideo triplicem theologiam et assensum theologicum sumendo theologiam pro actibus et habitibus theologicis. primum genus incipiendo a nobiliori, est genus noticie nobilissimi, transcendens in evidencia et certudine omne aliud genus noticie intellectui creato possibile. et hoc habetur in arte exemplari summi dei plena omnium racionum vivencium, in qua relucent omnes veritates de creaturis non solum theologice, sed eciam omnium aliarum scienciarum. ibi namque videntur relucentes veritates de deo theologice et aliarum scienciarum. in hoc autem genere noticie non acquiritur de veritatibus theologicis noticia theologica per discursum, quia una veritas non fit ex alia nota in hoc genere, sed quelibet est eque nota et eque apparens et evidens inspicienti exemplaria creaturarum, et ipsum intelligibile esse divinum, quod non contingit in genere illo, in quo noticia acquiritur per discursum. fol. 166ra. Und weiter unten: Sunt tamen in isto genere noticie gradus specifici, quia non omnes intellectus creati equali gradu evidencie vident illas veritates relucentes. verumtamen, quantumlibet remissus gradus in suo genere est perfeccior evidencie quam cuiuscumque alterius generis, quantumlibet perfectus gradus. Aliud est genus noticie theologice inferius procedenti, tam in certitudine quam in evidencia, inmediatum tamen ei in evidencia non autem in certitudine. et hoc est genus noticie evidencie et certitudinis scientifice,

Die erste, dem Rang nach die vornehmste, ist die der Seligen im Himmel. Diese Erkenntnis, deren die Menschen, solange sie auf Erden dem den Geist beschwerenden Fleisch verhaftet sind, nicht fähig sind, wird nicht auf dem Wege des Diskurses — also eine Wahrheit nach der anderen und aus der anderen — erworben. Die Seligen sehen vielmehr in der göttlichen Wesenheit widerstrahlend zugleich alle Wahrheiten, sowohl die theologischen, als auch die der anderen Wissenschaften, gleich klar und deutlich. Dennoch gibt es innerhalb der Theologie der Seligen verschiedene Gradunterschiede in der Evidenz, da nicht jeder Intellekt in gleicher Weise fähig ist, diese in Gottes Sein erstrahlenden Wahrheiten zu erfassen. Jedoch jeder noch so geringe Grad ist derart, daß er an Evidenz und Gewißheit jede andere Erkenntnisart — so vollkommen sie auch sein mag — weit übertrifft.

Die zweite theologische Erkenntnis ist die der evidenten, wissenschaftlichen Zustimmung, die sich nicht stützt auf die Autorität der Schrift, sondern zurückgeht auf notwendige — einsichtige Vernunftgründe. Da diese diskursiv erworben werden, folgt, daß nicht alle Wahrheiten in gleicher Weise einsichtig und gewiß sind, da hier eine aus der anderen hervorgeht, also jede folgende abhängig ist von der vorausgehenden, so daß, je weiter sie sich von der ersten an sich einsichtigen Wahrheit entfernt, ihre Evidenz und Gewißheit notwendig abnimmt.

Die dritte Erkenntnisart ist die Glaubenszustimmung. Obwohl am tiefsten stehend, da sie keine innere Einsicht bietet, kommt sie doch bezüglich ihrer Sicherheit gleich nach der ersten. Ihre letzte Grundlage ist die Hl. Schrift, sei es, daß die Wahrheiten, die formell in ihr enthalten sind, einfachhin geglaubt werden, sei es, daß sie aus solchen abgeleitet werden. Im letzten Falle ergibt sich der Glaubensassens mit Hilfe eines Diskurses; folglich ist hier der Gewißheitsgrad ähnlich wie beim wissenschaftlichen Assens verschieden; hängt doch bei diesen abgeleiteten Wahrheiten die Gewißheit nicht mehr nur von

habite per discursum, et acquiritur non per auctoritates scripture, sed per necessarias raciones evidenciam scientificam de theologicis veritatibus facientes, iuxta primam conclusionem. Tercium et infimum genus quoad evidenciam noticie theologice, quo tamen ad certitudinem inmediatum primo. unde sicud in evidencia secundum genus noticie est inmediatum primo infra scl. primum et supra secundum. huius autem generis noticia theologica similiter est discursiva et acquiritur non per raciones de veritatibus theologicis evidenciam et noticiam facientes, sed per auctoritatem sacre scripture vel proposiciones creditas vel formaliter in sacra scriptura contentas sive per tales deductas, que non faciunt noticiam alciorem fide, sed solam fidem. fol. 166rb.

der Autorität der Schrift, also von der Unfehlbarkeit Gottes ab, sondern auch vom Diskurs, der mehr oder weniger evident und damit mehr oder weniger gewiß sein kann. Denn für die Konklusion genügt nicht allein die Evidenz oder Gewißheit der Prämissen, es kommt ebenso auf die des Diskurses an. Dabei aber wird es notwendigerweise Unterschiede geben.

§ 3. Die Theologie keine subalterne Wissenschaft[1]

Schon Albert der Große hatte die Theologie eine Wissenschaft genannt. Jedoch blieb der Terminus ‚scientia' irgendwie noch unbestimmt. Der Versuch, die strenge Definition der Wissenschaft nach Aristoteles auch auf die Theologie anzuwenden und sie ihr anzupassen, wird zwar gemacht, aber nicht strikte durchgeführt[2]. Dies geschieht erst durch den hl. Thomas. Ihm ist die Theologie wohl eine Wissenschaft, jedoch unvollkommener Art[3]. Thomas unterscheidet darum eine scientia subalternans, d. h. eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, die nämlich ihre Prinzipien als wahr begründet, und eine scientia subalternata, der ersteren untergeordnet, da sie deren Prinzipien übernimmt, ohne sie als wahr nachzuweisen. Zu letzterer Art rechnet er die Theologie[4].

Diese Theorie der Theologie als subalterne Wissenschaft fand nicht sofort überall Anklang — man denke nur an Heinrich von Gent[5] — wurde aber später immer mehr Allgemeingut der Theologen, soweit man jedenfalls der Theologie überhaupt den Rang einer Wissenschaft zuerkannte. Auch die Augustinerschule, sofern sie auf dem Boden des Aegidius Romanus steht, spricht sich für diese Lösung aus[6].

---

[1] Vgl. Wyser P. (OP), Die Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938, 148—158.

[2] Vgl. Rohner A. (OP), De natura theologiae iuxta S. Albertum Magnum, Angelicum 16 (1939), 7f.

[3] Thomas Aquinates, S. Theol. I q. 1 a. 2; Quaest. disp. de Veritate q. 14 a. 9 ad 3.

[4] S. Thomas l. c.; vgl. dazu Kösters L., Die Theologie als Wissenschaft, Scholastik XIV (1939) 235f.

[5] Absolute igitur dicendum, quod theologia nulle scientie subalternatur, neque divine neque humane, licet scientia divina principalis sit super eam. Henricus Gandavensis, Summae t. prior, Parisiis 1520, art. VII q. 5, fol. 53vF.

[6] Aegidius Romanus, Primus liber Sententiarum, Venetiis 1521, prol. pars I, 2. princip. q. 1: De ordine istius scientiae ad alias (fol. 3vb—4va) art. 1: Utrum ista scientia subalternetur metaphysicae. Ulterius, utrum subalternetur

Anders entscheidet sich Augustinus Favaroni. Er lehnt die Subalternationslehre für die Theologie entschieden ab[1]. Sein erster Gegenbeweis ist, daß die Theologie in ihrer dreifachen Form, sei es die theologische Erkenntnis der Seligen, wie auch das wissenschaftlich-theologische Erfassen der Erdenpilger und endlich der Glaube, dieselben Wahrheiten als Betrachtungsgegenstand habe; dazu werden diese unter dem

aliis scientiis humanis (fol. 3vb—4ra) art. 2: Utrum haec scientia subalternetur alicui aliae scientiae (fol. 4ra—4rb). Endlich art. 3: Utrum scientia sibi subalternet alias scientias humanas.

Dem Ordenslehrer folgt sein Schüler Jakob von Viterbo. Nach ihm ist die Theologie eine subalterne Wissenschaft, zwar nicht ratione subiecti, jedoch ratione cognoscendi: Procedit enim ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae est Dei et beatorum. Unde credit principia, quae sunt revelata a Deo. Est igitur theologia scientia inferior et subalternata scientiae Dei et beatorum. — Dieses Abhängigkeitsverhältnis wird weiterhin folgendermaßen erklärt: Est autem sciendum, quod aliqua scientia potest esse inferior dupliciter: vel ratione subiecti, ut quia subiectum est sub subiecto, vel ratione modi cognoscendi, ut quia superior perfecte cognoscit . . . Primo autem modo theologia non est inferior scientiae quae est in Deo, cum idem sit obiectum istius scientiae et eius quam Deus et beati habent; sed secundo modo haec scientia est inferior et subalternata scientiae Dei et beatorum. Jacobus Viterbiensis, Abbreviatio in I. Sent. (ms. Neapol. VII C 52, fol. 1vb). Vgl. dazu Gutiérrez D. (OESA.), De Jacobi Viterbiensis Vita, Operibus et Doctrina theologica, Romae 1939, 74f.

Hugolin von Orvieto vertritt ebenfalls die Subalternationstheorie des hl. Thomas, ohne allerdings damit den Wissenschaftscharakter der Theologie erklären zu wollen; vgl. hiezu Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 207 u. 277f.

[1] 2. coroll. 4ae concl. 1i art.: Theologia viatorum non subalternatur theologie beatorum. nam nulla noticia theologica alicuius istorum generum alteri ipsorum subalternatur, quoniam omnia hec genera sunt omnino de eodem ordine veritatum, tamquam de obiecto formali. sub eadem racione formali considerantur ille veritates eodem in unoquoque illorum generum. ergo unum (corr: nullum) subalternatur alteri.

Item non plus theologia viatorum subalternatur theologie beatorum quam phylosophia viatorum phylosophie beatorum, et geometria viatorum geometrie beatorum. sed nullus dicit phylosophiam viatorum subalternari phylosophie beatorum, nec geometriam geometrie etc. consequencia patet, quia non minor evidencia scientifica per necessarias raciones acquiritur de veritatibus theologicis per theologiam quam de veritatibus phylosophicis per phylosophiam, per primam conclusionem. unde eodem genere evidencie et certitudinis beati sunt clarissimi phylosophi, metaphysici, geometre, arismetici, quo sunt lucidissimi theologi. et noticia phylosophica beatorum in tantum transcendit noticiam phylosophicam viatorum, quantum noticia theologica beatorum transcendit noticiam

gleichen formellen Gesichtspunkt betrachtet. Unser Magister will also dasselbe sagen, was schon Jakob von Viterbo kurz ausdrückte, d. h. unsere Theologie sei nicht untergeordnet derjenigen der Seligen ‚ratione subiecti'[1].

Zweitens beweist Favaroni seine Stellung durch den Vergleich unserer Theologie mit den anderen Wissenschaften, denen sie ja ebenbürtig gegenübersteht. Denn sowohl die Theologie, wie auch die Philosophie und die übrigen Wissenszweige erzeugen auf Grund notwendiger

---

theologicam viatorum. ergo propter maiorem evidenciam et certitudinem non plus theologia viatorum subalternatur theologie beatorum quam phylosophia etc. Item, si propter maiorem evidenciam de veritatibus theologicis theologia viatorum subalternetur theologie beatorum, sequeretur, quod propter eandem causam theologia viatorum unius generis subalternetur theologie viatorum alterius generis. consequens falsum. ergo etc. consequencia probatur. nam theologia secundi generis est evidencia et noticia scientifica de veritatibus theologicis et eas probat per necessarias raciones et probat principia fidei. noticia vero tercii generis est sola fides, et nulla evidencia de veritatibus eisdem. ergo si theologia secundi generis, que est noticia scientifica, subalternatur noticie primi generis, que est theologia beatorum, theologia tercii generis, cum sit sola fides et nulla evidencia, subalternabitur theologie secundi generis. . . . fol. 166va. Nec obstat, quod aliqui dicunt, quod quando una sciencia accipit principia, que probantur in alciori sciencia, tunc subalternatur illi, ut perspectiva geometrie subalternatur, quia accipit principia, que in geometria probantur. sic cum theologia viatorum accipiat principia probata in theologia beatorum, debet sibi subalternari. dico enim, quod nunquam noticia subalternatur noticie, nisi obiectum subalternetur obiecto. quod enim perspectiva subalternatur geometrie, hoc est principaliter, quia subiectum formale principaliter in sciencia perspectiva est subalternatum obiecto principaliter intento in sciencia geometrie. non enim idem intendunt omnino principaliter hee due sciencie scl. perspectiva et geometria. ideo sunt due sciencie primo modo sumendo scienciam aliquam ut duo ordines veritatum et non unus ordo, sicud veritates perspective ad aliud subiectum principaliter intentum in tota sciencia perspective et ad aliud veritates geometrice. et unus ordo veritatum unius sciencie alteri ordini veritatum alterius sciencie subalternatur, quemadmodum subiectum principale unius subiecto principali alterius. . . . dico ergo: nullum trium generum noticie theologice superius positorum alteri subalternatur, quoniam sunt de eodem penitus subiecto formaliter et adequato, quia de eodem ordine veritatum ad eandem racionem formalem ordinatarum tam per unam noticiam generis quam per aliam. sed differunt ille tres noticie ab invicem in evidencia et claritate. hoc autem non habet facere subalternacionem, quia tercium genus, cum nullius sit evidencie, subalternaretur non solum theologie beatorum, sed eciam theologie secundi generis, cum sit evidencia et noticia scientifica probans principia noticie tercii generis, ut dictum est. fol. 166vb.

[1] Siehe S. 57 Anm. 6.

Vernunftschlüsse gleiche wissenschaftliche Evidenz. Wie nun aber niemand behauptet, unsere Philosophie sei untergeordnet der Philosophie der Seligen usw. — und die Seligen sind doch ebenso tüchtige Philosophen, Mathematiker usw. wie ausgezeichnete Theologen — in gleicher Weise sei es hinfällig zu sagen, unsere Theologie stehe subaltern zu der der Seligen. Obwohl also die Seligen eine weit größere Einsicht haben in die theologischen Wahrheiten als wir, so kann diese Tatsache nicht die Grundlage bieten zu einer Subalternationstheorie. Wäre ferner die größere Evidenz Ursache für die Unterordnung unserer Theologie unter die der Seligen, so müßte man folglich auch schließen, der Glaube stehe zur wissenschaftlichen Theologie in einem subalternen Verhältnis. Denn die Glaubenstheologie bietet keinerlei Evidenz, die wissenschaftliche Theologie dagegen erzeugt evidente Einsicht in den Sachverhalt mit Hilfe evidenter Vernunftgründe. Sie beweist und erklärt also die Prinzipien des Glaubens, die letzterer einfachhin übernimmt. Favaroni beruft sich hierbei wiederum auf die bekannten Stellen des hl. Augustinus, des Richard von St. Viktor und des hl. Anselm, die behaupten, sie wollen durch notwendige Vernunftgründe das beweisen, was die Hl. Schrift uns zu glauben vorlegt[1].

Schließlich lehnt unser Autor die allgemeine Ansicht ab, daß eine Wissenschaft der anderen dann untergeordnet sei, wenn sie die Prinzipien der anderen übernehme. Denn daß die Optik z. B. subaltern stehe zur Geometrie[2], habe seinen Grund nicht so sehr darin, daß letztere deren Prinzipien übernimmt, sondern komme vielmehr daher, weil ihr Hauptbetrachtungsgegenstand dem der Geometrie untergeordnet ist. Beide Wissenschaften zielen auf etwas ganz anderes hin, haben ein gänzlich verschiedenes Ziel, und das eine Ziel ist dem anderen untergeordnet. Diese Tatsache ist nach Favaroni die einzig mögliche Begründung eines Subalternationsverhältnisses. In der Theologie der Seligen und der unseren aber ist eine solche Unterordnung des Betrachtungsgegenstandes nicht gegeben, sind es doch in beiden die gleichen Wahrheiten[3].

[1] Augustinus, Ep. 120 c. 1 n. 2, ML 33.453 — CSEL 34.706; Richardus a S. Victore, De Trin. l. I c. 4, ML 196.892; S. Anselmus, Monologion, praef., ML 158.143, idem, De Fide Trin. et Incarn. Verbi c. 4, ML 158.272.

[2] Vgl. S. Thomas, S. Theol. I q. 1 a. 2. Zur Stellung des hl. Thomas vgl. Chenu M. D. (OP.), La théologie comme science ... 75—91; Grabmann M., Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin ... Freiburg (Schweiz) 1948, 141—145.

[3] Vgl. Anm. 1 S. 58, ferner die Ausführungen des VI. Kap. über das Subjekt der Theologie.

III. Kapitel

Glauben und theologische Wissenschaft

§ 1. Der Glaube als Hilfsmittel und Voraussetzung theologischer Wissenschaft[1]

Im Anschluß an die These von der Theologie als Wissenschaft widmet Favaroni zwei Konklusionen der Darstellung der Beziehungen zwischen Glauben und theologischer Wissenschaft. Es kommt hier gleichsam das Bedürfnis zum Ausdruck, gewisse Überspitzungen und Unausgeglichenheiten, die ihm bei der Stellung und Lösung seiner Frage über den Wissenschaftscharakter unterlaufen sind, wenn auch nicht aufzuheben, so doch vielleicht in ihren Folgerungen etwas abzuschwächen. Vor allem scheint unserem Autor daran gelegen zu sein, nach der starken Betonung der „rationellen" Theologie dem Glauben die gebührende Stellung anzuweisen. In keiner Weise jedoch geht es ihm um ein Aufzeigen der letzten Grundlagen des theologischen Glaubens. Nicht ein einziges Mal bringt er auch nur eine grundsätzliche Bemerkung, die etwas über das noch im 14. Jahrhundert umstrittene Problem der Glaubensanalyse aussagte[2]. All das wird bei ihm vorausgesetzt. Nur hält Favaroni es für angebracht zu betonen, daß der Glaube, auch wenn er für den theologisch-wissenschaftlichen Assens von keiner Bedeutung wäre, dennoch notwendig sei im Hinblick auf das Verdienst[3]. Die Notwendigkeit des Glaubens für das theologisch evidente Wissen wird von Favaroni folgendermaßen wiedergegeben: Theologische Kenntnis, die

[1] Vgl. Krebs E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI (1912) 3—4, 17ff. Ferner Guardini R., Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie, Auf dem Wege, Mainz 1923, (33—65), 35ff., ebenso Zumkeller A., Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 214f.

[2] Vgl. Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Beiträge XXX, 1—2, Münster i. Westf. 1931; Zumkeller A., l. c. 171—193. Zur Orientierung über die Frage der Glaubensanalyse vgl. Garrigou-Lagrange R. (OP.), De Revelatione, I. vol. Romae 1945, 401ff.; Straub A., De analysi fidei, Oeniponte 1922; Lennerz H. (SJ.), De virtutibus theologicis, Romae 1938, De analysi fidei, 164—200.

[3] Ecce ad quid fides requiritur, quia ad preparandum animum et ut faciat intellectum capacem racionum faciencium intelligenciam. sed si intellectus aliunde fieret ydoneus et capax talium racionum quam per fidem, non requireretur ad intelligenciam veritatibus theologicis fides ipsa licet requireretur ad meritum. fol. 167va.

Secundum corollarium: non minoris est meriti in viatore iustificato acquirere noticiam evidentem de theologicis veritatibus per secundum processum (d. h.

nur Glaube ist, dient dem Erdenpilger zumeist als Voraussetzung für jene evidente Kenntnis theologischer Wahrheiten, die höher als der Glaube steht[1]. Er begründet seine Behauptung damit, daß die evidente Erkenntnis theologischer Wahrheiten auf Grund hoher Vernunftschlüsse — magnae rationes — erfolgt, die nicht jeder Intellekt unterschiedslos fassen kann, außer er wird gestärkt und erhoben durch das Licht des Glaubens. Denn nach St. Augustin: „humanae mentis acies invalida in tam excellentissima luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emendetur“[2]. Besonders aber sucht unser Autor seine Meinung durch eine andere Stelle Augustins zu sichern — in seinen Bahnen bewegt er sich hier gänzlich — dessen Bedeutung vor allem in der Wiedergabe des in der Scholastik für unser Problem so entscheidend gewordenen Schrifttextes aus Isaias besteht[3], Nisi credideritis, non intelligetis[4]. Hieraus ergibt sich für Favaroni ein Dreifaches: Einmal sieht er schon bei

---

durch wissenschaftlich-schlußfolgerndes Denken), quam acquirere fidem de eisdem per primum processum. fol. 169rb. Er beruft sich hier auf das Wort Augustins: Si in audiendo et credendo vita aeterna est, multo magis in intelligendo. — Aug., In Johannis Evangel. tract. XXII n. 2, ML 35.1574. Auch Hugolin von Orvieto hatte von der Verdienstlichkeit des theologischen Studiums gesprochen. Für ihn ist es eine praxis virtuosa; siehe bei Zumkeller A., l. c. 246

[1] Noticia theologica tercii generis, que est sola fides, presupponitur in viatore ut plurimum noticie theologice secundi generis, que est evidencia et noticia alcior fide de theologicis veritatibus. probatur, quia noticia secundi generis habetur per magne racionis lucem, quam non potest indifferenter cuiuscumque intellectus capere, nisi prius confortetur et elevetur per fidem, que ad tercium gradum pertinet, sicque aptus fiat capere et perferre lucem altissimarum racionum, quibus theologice veritates noscuntur noticia secundi generis. sunt enim theologice veritates eterne altissime et sua excellencia intelligibilitatis intellectum humanum transcendentes. fol. 167rb.

[2] Augustinus, De Trinitate l. I c. 2 n. 4, ML 42.822. Vgl. auch Grabmann M., Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 39ff., 48ff. Favaroni zitiert einen langen Passus aus dem Briefe Augustins an Consentius, Ep. 120 c. 2 n. 2—4, ML 33.453 — CSEL 34.706f.: Ut igitur in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quae ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, praecedat fides rationem, qua cor mundetur, ut magne rationis capiat et perferat lucem . . .

[3] Is 7,9.

[4] Beachte, daß die Form verschieden ist von der unserer Vulgata: Nisi credideritis, non permanebitis. Augustinus zitiert nach der Septuaginta, und gerade in dieser Wiedergabe wurde diese Stelle fruchtbar für die Scholastik. Vgl. Krebs E., Theologie und Wissenschaft . . . 13* Anm. 2; Zumkeller A., l. c. 214; Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung . . . 4.

Augustin die Unterscheidung in eine zweifache Erkenntnismöglichkeit: Erkenntnis durch den Glauben und die rationelle Erfassung von theologischen Wahrheiten. Zweitens ist ihm diese Stelle der direkte Beleg seiner These von der Notwendigkeit des gläubigen Hinnehmens zum späteren Verständnis der Vernunftgründe, auf denen die theologische Wissenschaft beruht, also ad preparandum animum. Jedoch ist die Notwendigkeit des vorherigen Glaubens durchaus keine absolute, die also ausnahmslos für alle Menschen Geltung hätte. Diese Vorbereitung des Verstandes ist vielmehr nur da notwendig, wo dies nicht anderweitig geschieht[1]. Sein wissenschaftlicher Gegner Hugolin hatte diese absolute Notwendigkeit gelehrt, wie das wohl auch mehr im Sinne St. Augustins lag[2]. Einige, so meint Favaroni, wenn auch nur wenige begabte Philosophen, wie Plato und andere, bedurften dieser Erleuchtung und Stärkung durch den Glauben nicht. Diese nämlich hatte die Beschäftigung mit den anderen Wissenschaften schon genügsam vorbereitet und geschult. Denn nur so sei es zu erklären, daß die Apostel den heidnischen Philosophen, die doch der Hl. Schrift keinen Glauben schenkten, theologische Wahrheiten mit Hilfe von Vernunftgründen beweisen konnten.

Das Dritte, was Favaroni aus obigem Zitat des hl. Kirchenvaters folgert, ist, daß der Glaube, der also gewöhnlich dem Verständnis theologischer Wahrheiten vorausgehen muß, nicht der einfache, eingegossene Glaube sei, sondern der Glaube, erworben und erweitert durch das Studium der Hl. Schrift, durch das Bemühen um deren Auslegung und Erklärung[3].

---

[1] Siehe Anm. 3 S. 61

[2] Vgl. Grabmann M., Augustins Lehre vom Glauben . . . 48ff.; Hugolin von Orvieto sagt in diesem Punkte: Quamvis fides explicita scl. actualis viatoris infimum gradum teneat in notitia de sic esse respectu obiectorum theologiae, ille tamen gradus sic est theologo necessarius, quod si respectu alicuius obiecti sibi desit, deficiet et scientia theologica respectu eiusdem. Prol. q. 2 a. 2 bei Zumkeller l. c. 321f.

[3] Ideo cum dicitur: nisi creditis, non intelligetis (Is 7,9), et fides antecedat racionem, non quantacumque fides sufficit, quia non fides unius simplicis, esto quod de notissimi (?) fidelis, sed fides requiritur acquisita per studium sacre scripture per quod acquiritur theologia tercii generis, qua dicta sacre scripture interpretantur et exponuntur, et sub quo sensu accipienda sint, convincuntur, quod non parvi laboris est . . . fol. 167va. Vgl. Denifle H. (OP.), Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Röm 1,17) und iustificatio, Mainz 1905, 222; Stakemeier E., Der Kampf um Augustin, Paderborn 1937, 34.

So geht Favaroni scheinbar auf traditionellen Bahnen, indem er sich immer und immer wieder auf Texte des hl. Augustinus stützt. Da er ihn aber in seinem Sinne, mit einer gewissen Freiheit und Willkür auslegt, kommt er doch zu ganz eigenwilligen Resultaten.

§ 2. Theologische Wissenschaft als Erfüllung und Vollendung des Glaubens[1]

Trotz der starken Betonung der Bedeutung und Notwendigkeit des Glaubens als Grundlage für evidentes, theologisches Wissen, für die Theologie als Wissenschaft, bleibt Favaroni doch nicht dabei stehen. Ihm gilt es als selbstverständlich, daß Glauben nur ein Anfang bedeute zu höherer Erkenntnis. Deshalb darf der Mensch sich nie begnügen mit dem einfachen, gläubigen Hinnehmen der Heilswahrheiten, sondern ist verpflichtet danach zu streben, sie auch vernunftmäßig zu erfassen[2]. Gestützt auf Augustin[3] zieht er den, der schon begreift, dem vor, der nur glaubt. Folglich ist letzterer, wenn er sich nicht bemüht in die Glaubenswahrheiten mit Hilfe der Vernunft einzudringen, zu verurteilen, „da er nicht weiß, wozu ihm der Glaube nützt"[4]. Denn — so sagt wiederum der hl. Augustin — „pia fides sine spe et caritate esse non vult"[5]. Das heißt, der Mensch muß das, was er mit dem Verstande noch nicht sieht, zuerst glauben, um es dann in der Schau zu begehren (sperare) und zu

[1] Vgl. hierzu Prantl C., Geschichte der Logik im Abendlande II, Leipzig 1861, 5ff.; Grabmann M., Geschichte der scholastischen Methode I., Freiburg 1909, 76ff.; derselbe, Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 35—61; derselbe, Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, München 1935, 93—109; Manser G. (OP.), Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1935, 93—117; Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto ... 215ff.; Guardini R., Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie (Auf dem Wege), Mainz 1923, 35ff.

[2] 1. coroll.: De quacumque theologica veritate signata, noticia tercii generis, que est fides infusa vel acquisita, ordinatur tamquam ad maiorem et eligibiliorem perfeccionem intellectus ad noticiam theologicam, que est evidencia et noticia scientifica habita per raciones de veritatibus theologicis. fol. 167vb.

[3] Augustinus, Ep. 120 c. 2 n. 8, ML 33.456 — CSEL 34.711; Grabmann M., Augustins Lehre ... 45.

[4] Porro qui vera ratione iam quod tantummodo credebat, intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere, quod credit ... si autem nec cupit et ea quae credenda sunt tantummodo existimat, cui rei fides prosit, ignorat. Augustinus, Ep. 120, siehe Anm. 90.

[5] Augustinus ad Consentium, Ep. 120, l. c., siehe Anm. 4.

lieben. Doch versteht Favaroni unter ‚Schau' nicht nur jene beseligende im Himmel, sondern auch schon das Eindringen und Sehen der Wahrheiten im Lichte der Vernunft hier auf Erden. Das sei es auch, was der hl. Augustinus dem Konsentius anrät, nämlich er möchte — und das bedeute keine Verachtung und Herabminderung des Glaubens — was er in starkem Glauben festhalte, auch mit dem Verstande zu erfassen trachten. Denn Gott kann im Menschen nimmer hassen, wodurch er ihn selbst vor allen anderen Lebewesen auszeichne, den Verstand[1]. Hier beruft sich Favaroni auch auf die Autorität des Richard von St. Viktor, der sich nun seinerseits wieder eng an Augustin anschließt[2]. Dessen Optimismus — er hofft ja, soweit es der Herr gibt, notwendige Vernunftgründe beizubringen, um mit der Vernunft zu begreifen, was er vorher im Glauben festhält[3] — liefert sich unser Magister ganz aus. Und so faßt er seine Ansicht in folgender These zusammen: Der Glaube, ob erworben oder eingegossen, ist hingeordnet zu einer höheren Vervollkommnung des Verstandes, nämlich zur evidenten und theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis durch Vernunftgründe[4].

---

[1] Augustinus l. c.: Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit.

[2] Vgl. Krebs E., l. c. 20; Ebner J., Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, Beiträge XIX, 4 (1917), 84ff.

[3] Richardus a S. Victore, De Trinitate prol., ML 196.889.

[4] Siehe Anm. 2 S. 64. Ferner: Ecce quod viator non debet contentari in sola noticia fidei, que est noticia tercii generis, sed debet cupere intelligere, quod credit i. e. noticiam habitam per racionem, que est evidencia et noticia secundi generis, quia illa isti prodest i. e. illa ad istam ordinatur, alias cui fides prosit, ignorat et ista, que est intelleccio illi preponitur, que est sola fides . . . nullus ergo mavelle debet per auctoritates scripture vel sanctorum auctoritates veritates fidei tenere et credere, quam per raciones intelligere; cum fides ad intelligenciam ordinetur tamquam ad maiorem perfeccionem. nec velle per racionem intelligere veritates, quas fide et scripture auctoritate tenemus, est curiositatis vel supersticionis, sed perfeccionis et meriti. ideo beatus augustinus, uti supra (Aug. ad Consentium, Ep. 120, c. 1 n. 2—3, 33.453 — CSEL 34.706), cum dixisset: ‚corrige diffinicionem tuam', qua diffinierat, non esse tam racio requirenda quam auctoritas sequenda sanctorum: ‚non ut fidem respuas, sed ut, quod fidei firmitate iam tenes, eciam racionis luce conspicias'. et subdit: ‚absit namque, ut hoc in nobis deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellenciores creavit. absit, inquam, ne non credamus, ut racionem accipiamus sive queramus, cum eciam credere non possemus, nisi animas racionales haberemus'. et 2° de libero arbitrio (l. II c. 2 n. 6, ML 32.1243), cum dixisset, quod aliud est credere, aliud intelligere ex verbis prophete: ‚nisi creditis, non intelligetis'

§ 3. Möglichkeit der Vereinbarkeit von Glaubensassens und theologisch-wissenschaftlicher Zustimmung

Durch die Sichtung der engen wechselseitigen Beziehungen zwischen Glauben und theologischem Wissen war die Frage aktuell geworden, ob man dieselbe Wahrheit glauben und zugleich wissen kann. Die Untersuchungen, schon begonnen im Frühmittelalter, führten auch im Laufe der Jahrhunderte zu keiner einheitlichen Lösung[1]. Auch heute noch ist dieses Problem Gegenstand theologischer Kontroverse[2]. Wurde anfänglich die Frage der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen im Anschluß an augustinische Tradition, vor allem auch aus der Erwägung, daß theologisches Wissen nicht ohne weiteres mit evidenter Schau gleichzusetzen sei und deshalb die zum Glaubensakt notwendige obscuritas fidei nicht ausgeschlossen scheine, vielfach positiv gelöst, fand sie doch bald eine Reihe von Gegnern[3]. Auch der hl. Thomas, wohl auf den engeren aristotelischen Wissenschaftsbegriff gestützt, hatte zum Problem negativ Stellung genommen[4].

„Bei Hugolin von Orvieto erhält das Problem einen besonderen Akzent durch die Annahme der speziellen theologischen Erleuchtung“[5]. Denn diese mußte ja notwendigerweise eine Wesenseigenschaft des Glaubens, das Glaubensdunkel und damit den Glauben selbst aufheben. Diesen Einwand, den man schon gegen Heinrich von Gent, der im

(Is 7,9), statim subdit: ‚Ipse quoque dominus noster et dictis et factis ad credendum primum hortatus est, quos ad salutem vocavit; denique iam credentibus dicit: ‚querite et invenietis‘ (Mt 7,7), nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur.‘ Non est ergo dampnosum, sed plurimum fructuosum velle racione investigare; ergo etc. fol. 167vb.

[1] Vgl. Grabmann M., Augustins Lehre von Glauben und Wissen, in Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 57, 61; derselbe, De quaestione: „Utrum aliquid possit simul esse creditum vel scitum“, inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata; in Acta hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, Taurini-Romae 1931, 110—139; derselbe, Die philosophisch-theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906, 148—160. Ferner Minges P., Das Verhältnis von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Skotus, Paderborn 1908; Zumkeller A., l. c. 216—218.

[2] Vgl. Lennerz H., De virtutibus theologicis, Romae 1938 (Thesis 6: Scientia, qua obiectum non est stricte visum, fidem de eodem obiecto non videtur excludere), 217 mit Literaturangaben.

[3] Grabmann M., Augustins Lehre . . ., 58.

[4] Summa Theol. II—II q. 1 a. 4 u. 5 mit Parallelstellen.

[5] Belege siehe bei Zumkeller A., l. c. 217, 346ff.

Anschluß an Augustin[1] als einer der ersten dieses besondere theologische Licht verfochten hatte[2], erhoben[3], lehnt Hugolin wie dieser[4] dadurch ab, daß er zwischen der cognitio per visum und der cognitio per intellectum unterscheidet, d. h. der Erkenntnis durch Schau und einer solchen auf Grund von Vernunftgründen, denen die letzte Einsicht in den Sachverhalt fehlt[5].

Für Favaroni bestehen in dieser Frage keine wesentlichen Schwierigkeiten[6], schon deswegen nicht, da er die Möglichkeit einer besonderen

[1] Vgl. z. B. Augustinus, De Trinitate l. IX c. 1 n. 1, ML 42.961. Übe die Stellung Thomas' von Aquin siehe bei Grabmann M., Die theol. Erkenntnislehre des hl. Thomas auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate", Freiburg (Schweiz) 1948, 45ff.; über Augustins Theorie der göttlichen Erleuchtung siehe bei Kälin B. (OSB.), Die Erkenntnislehre des hl. Augustin, Sarnen 1921, 53—66, hier werden auch viele Stellen von Augustin zitiert.

[2] Henricus Gandavensis, Summa art. 13, q. 2: Utrum theologia possit addisci ab homine sine speciali illustratione divina, ferner q. 4: Utrum ad eam discendam sufficiat lumen fidei. Vgl. Braun R., Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent, Freiburg 1916, bs. 75—94; Grabmann M., Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre . . . 1948, 306—313.

[3] Gegenargumente bei Krebs E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI, 3—4, Münster i. Westf. 1912, 40*ff. „Auch die Augustinerschule der Spätscholastik, ein Gregor von Rimini (vgl. Zumkeller l. c. 346 mit Anm. d) und Alfonsus Vargas Toletanus (vgl. Kürzinger J., l. c. 151ff.), bei denen in Anbetracht ihres engen Anschlusses an Augustin für die These des Genter Magisters eine gewisse Empfänglichkeit zu erwarten gewesen wäre, bestreiten ihre (der Illuminationstheorie) Richtigkeit mit den gewöhnlichen Argumenten", so Zumkeller A., Hugolin von Orvieto und seine theol. Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 197.

[4] Henricus Gandavensis, Summa art. 13, q. 7: Utrum cum illa ulteriori notitia stet notitia fidei?

[5] Vgl. Zumkeller A., l. c. 347ff.

[6] Vgl. Anm. 3 S. 55, ferner 2. coroll. 5ae concl. 1i art.: Viator theologus habens de veritatibus theologicis formaliter contentis in sacra scriptura noticiam theologicam tam secundi quam tercii generis, habet de iisdem // veritatibus assensum theologicum duplicis generis, et unus est alio inconparabiliter cercior, reliquus vero inconparabiliter eo evidencior eisdem veritatibus. istud corollarium patet ex supra dictis, nam habet huiusmodi viator de veritate contenta in sacra scriptura assensum fidei, que est noticia tercii generis, et assensum noticie evidentis, que est noticia secundi generis. per utrumque enim noticiam assentit, et uterque assensus est assensus theologicus, sicud supra haberi potest, cum uterque sit de veritate theologica, ut theologica est. et probatur de assensu fidei, per quam assentit viator theologus veritatibus sacre scripture, quod sit theologicus. nam cum doctor theologus procedit ex auctoritatibus sacre scripture ad conslusionem theologicam, nunquam per assensum premissarum creditarum ex auctoritate

Erleuchtung beim theologischen Erkenntnisprozeß, wie auch für jeden anderen hohen Erkenntnisakt zwar anerkennt, ohne jedoch zuzugeben, daß dieser dadurch eine spezifische Veränderung erfährt. So wird der Theologe die Wahrheiten, die formell in der Hl. Schrift enthalten sind, einmal im Glauben annehmen. Auch hier versteht Favaroni unter ‚Glauben' den Erkenntnisprozeß, in dem der Mensch aus nur geglaubten Prämissen zu neuen Schlüssen kommt. Diese Konklusionen stehen nämlich, was die innere Einsicht anbelangt, nicht höher als die Prämissen, die ja nur geglaubt werden, erzeugen also keine Evidenz, sondern bleiben ebenfalls nur „Glaube"[1]. Daneben gibt es aber noch eine andere theologische Erkenntnis, die sich nicht letztlich auf „Geglaubtes" stützt, sondern die hervorgeht aus zwingenden und evidenten Vernunftgründen, die theologisch-wissenschaftliche Erkenntnis[2]. So kann der Theologe den Wahrheiten, die formell in der Hl. Schrift enthalten sind, auf zweifache Weise zustimmen: im Glauben und im Begreifen. Den Ausgleich zwischen beiden stellt unser Magister, ähnlich wie Hugolin von

sacre scripture generabitur assensus de conclusione. et nunquam processus talis erit theologicus et assensus de conclusione erit theologicus et per consequens assensus de premissis fuit assensus theologicus et tamen est sola fides et non evidencia de sic esse alcior fide, sicud volunt: omnem assensum theologicum esse evidenciam etc. uterque igitur est assensus theologicus, et ille que est sola fides, qua assentitur auctoritati sacre scripture et ille, que est evidencia de eadem veritate. sed maior est certitudo fidei, qua fidelis assentit veritati theologice in sacra scriptura contenta et expressa, quam sit aliqua evidencia et aliqua certitudo evidencie citra certitudinem et evidenciam beatorum per primam et et secundam proposicionem quarti corollarii quarte conclusionis (sie lauten: 1. prop.: quelibet veritas formaliter in // sacra scriptura contenta cercior est cuilibet fideli quam aliqua veritas, quacumque evidencia evidens citra evidenciam noticie beatorum. — 2. prop.: Maior est certitudo, qua fidelis assentit veritati theologice in sacra scriptura expressa, quam aliqua evidencia, qua assentit viator alicui veritati cuiuscumque sciencie, eciam proposicioni per se note. fol. 166vb—167ra) fol. 168ra.

[1] Per talem processum non acquiritur nisi fides de veritatibus theologicis. quia per nullum discursum potest fieri maior evidencia de conclusione, quam sit evidencia premissarum, quoniam tota evidencia nascitur et generatur ex evidencia et certitudine premissarum. et quia pono unum processum theologicum talem, qui scl. est ex creditis, ideo pono posse de theologicis veritatibus haberi unum genus noticie theologice, que est sola fides, sicud patet in secunda conclusione. fol. 168ra. Vgl. auch Anm. 5 S. 53.

[2] Siehe hierzu 1. concl. 1. art.: Omnes theologice veritates eterne vel sunt note in lumine naturali, vel sunt per necessarias et evidentes raciones probabiles omni auctoritate sacre scripture seclusa. fol. 162ra. Vgl. meine Ausführungen über die Theologie als Wissenschaft.

Orvieto[1], dadurch her, daß er sagt, der Glaubensassens sei jedem anderen unvergleichlich sicherer, der theologisch-wissenschaftliche Assens dagegen unvergleichlich evidenter als der Glaube. Denn die Gewißheit, mit welcher der Gläubige den geoffenbarten Wahrheiten zustimmt, übersteigt jede andere, die sich aus dem Hineinsehen in den Sachverhalt ergibt[2]. Und wie sehr einer auch zunehme in der Linie des Glaubens, nie würde er zu einem evidenten Erfassen der Wahrheiten kommen, und andererseits, wie sehr sich jemand auch vervollkommne in evidenter Erkenntnis, niemals würde er die Gewißheit, die der Glaube bietet, erreichen können.

Als Gegner in diesem Punkte steht unserem Autor sein Ordensbruder Gregor von Rimini gegenüber, insofern dieser nur einen theologischen Erkenntnisprozeß anerkennt, denjenigen nämlich, der von einer oder mehreren geglaubten und formal in der Hl. Schrift enthaltenen Sätzen als Prämissen ausgeht[3]. Ihm braucht Favarni also nur die Tatsache eines zweiten theologischen Prozesses aufzuzeigen.

[1] Nach Hugolin ist „für den Theologen das gleiche Objekt zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens, sofern er, was die Gewißheit betrifft, glaubt, was die Erkenntnis angeht, begreift" bei Zumkeller l. c. 218, u. 348.

[2] Quelibet veritas formaliter in // sacra scriptura contenta cercior est cuilibet fideli quam aliqua veritas, quacumque evidencia evidens citra evidenciam beatorum. probatur per richardum libro primo de trinitate capitulo 2° . . .: ‚sed hoc, inquit, in hiis supra nichil constancius tenemus, quam quod fide tenemus sive apprehendimus' (Rich. a. S. V., De Trin. l. I, c. 2, ML 196.891.) et in fine eiusdem capituli ait: ‚Nichil procul dubio, inquit, firmius tenemus, quam quod constanti fide apprehenditur.' (ML 196.892), et loquitur de fide, qua tenemus veritates formaliter in sacra scriptura (contentas), de quibus predixerat, quod ad eorum noticiam modo raciocinando modo credendo assurgimus. — Eadem proposicio racione sic probatur: assensus ex fide veritati formaliter in sacra scriptura contente, quam per nullam evidenciam novit, in sic assenciendo conmictit se spiritui sancto revelanti sive iudicio intellectus divini. in assenciendo autem alicui veritati per aliquam eviden iam, quecumque sit illa citra evidenciam beatorum, conmictit se iudicio intellectus humani; sed cercius tenet quilibet fidelis: spiritum sanctum revelantem in suo iudicio nec fallere posse nec falli quam intellectum humanum in suo iudicio, cum sit fallibilis ipse intellectus humanus in suo iudicio, et hoc constat cuilibet. ergo quilibet fidelis in assenciendo veritatibus sacre scripture firmius et cercius assentit quam assenciendo veritati cuicumque per aliquam evidenciam citra evidenciam beatorum etc. ideo dixi superius in conclusione, quod noticia istius tercii generis in certitudine evadat inmediata primo generi. 1. prop. 4. coroll. 4. concl. fol. 166vb—167ra.

[3] Gregorius de Arimino, Prol. in lib. sentent. q. 1 a. 2: Quis dicitur proprie discursus theologicus.

§ 4. Gewißheit und Irrtumsmöglichkeit im Glaubensassens und der theologisch-wissenschaftlichen Zustimmung[1]

Am Schlusse des ersten Artikels kommt Favaroni in einer eigenen Konklusion auf die Gewißheit und Irrtumsmöglichkeit in beiden theologischen Erkenntnisprozessen[2] zu sprechen. Infolge der Schwäche unseres Verstandes ist der Mensch vielfachen Irrtümern unterworfen, sowohl im sogenannten Glaubensprozeß, als auch bei der wissenschaftlich-theologischen Wahrheitserfassung. Letzteres bedarf für unseren Magister keines langen Beweises. Denn wie es auch in anderen Wissensgebieten vorkommt, daß einer falsche Prinzipien heranzieht oder daß ihm beim Syllogismus ein Irrtum unterläuft, genau so auch bei der wissenschaftlichen Theologie, da diese sich ebenso nur auf Vernunftgründe stützt wie jene[3].

[1] Vgl. Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theol. Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 199—202.

[2] Siehe § 2 dieses Kap. S. 64f. u. II. Kap. 2. Abschnitt, § 2, S. 55f. Die 6. Konklusion bei Favaroni lautet: Per utrumque istorum duorum processuum intellectus procedens potest errare et a rectitudine veritatis deviare, quod contingit ex debilitate intellectus, et in primo processu, qui scl. procedit ex creditis, patet advertenti, quod dupliciter contingit errare: primo quidem, quia contingit // non recte et in proprio sensu accipere eloquia sacre scripture ad intellectum spiritus sancti per scripturas sacras tonantis. et tunc intellectus procedendo errat in materia, sicud contingit in aliis scienciis processus accipere falsa et peccare in materia, sicque in theologia in primo processu plerique erraverunt heretici, non accipientes dicta sacre scripture sub debito sensu. sicud arriani non recte accipientes scl. illud, quod scriptum est: ‚Pater maior me est' (Jo 14,28), concludebant filium inequalem patri. ideo ait eis beatus augustinus: erratis non intelligentes scripturas. sic sabelliani, sic pellagiani, sic errant, licet non adeo periculose omnes errent generaliter sive disputando sive exponendo dicta sacre scripture sub debito sensu accipientes. quemadmodum igitur in aliis scienciis contingit intellectum errare falsa assumendo pro veris, sic in theologia. et sicud non te fallunt nature rerum, naturc cursus, quoniam earum creator deus, quod absit, te falleret, qui eas naturas cum suis motibus suisque cursibus creavit atque instituit et ante oculos apposuit, ut invisibilia eius, per ea, que facta sunt (Rom 1,20), intellecta conspicias. sed falleris pocius, quia eas plene penetrare non potes. sic non te fallit sacra scriptura, quoniam te falleret eius inspirator, quod absit, sed ipsam non intelligendo pocius falleris. ideo contingit errare in processu theologico, qui procedit ex creditis, quoniam contingit non sub proprio sensu accipi dicta sacre scripture. ideo duplex est labor in isto processu. unus per quem queritur sensus, qui est habendus in dictis scripture, ut ex eisdem invicem dictis scripture convincatur, quis uniuscuiusque sit proprius, quoniam sensus ipsi sacre scripture et veritates ipse a spiritu sancto per scripturam expresse, sunt prima principia huius processus theologici. fol. 168 ra—168 rb.

[3] Vgl. die Darstellung über die Theologie als Wissenschaft, Kap. II § 1.

Bedeutend wichtiger erscheint es Favaroni, nachzuweisen, daß auch im anderen Falle, also in dem theologischen Prozeß, der endgültig zurückgeht auf geoffenbarte Sätze, Irrtum möglich sei. Favaroni unterscheidet hier eine doppelte Funktion, einen duplex labor: Aufgabe der ersten ist es, den rechten und eigentlichen Sinn zu suchen, in dem die Aussagen der Hl. Schrift zu nehmen sind. Schon dabei ist die erste Irrtumsmöglichkeit geboten. Unser Magister nennt das plastisch „peccare in materia". Trauriges Beispiel für diese Unzulänglichkeit menschlicher Vernunft sind die Irrlehrer, die Sabellianer, die Pelagianer und Arianer[1]. Letztere z. B. deuteten Christi Wort: „Der Vater ist größer als ich"[2] dahin, daß der Sohn dem Vater untergeordnet und ungleich sei. Wohl ist nicht notwendigerweise jeder Irrtum so verhängnisvoll wie im Falle der Häretiker, gleichwohl läßt sich ein Abweichen von der Wahrheit bei Disputationen und Darlegungen über die Hl. Schrift nicht vollständig vermeiden. Nicht jedoch ist es die Offenbarung, die trügt — denn dann wäre ja der Heilige Geist, der sie inspirierte, Urheber des Irrtums, — sondern unser unzureichendes Eindringen und Verstehen. Die große Tragweite dieser Tatsache wird leicht klar, wenn man sich vor Augen hält, daß die geoffenbarten Wahrheiten doch die ersten Prinzipien darstellen für jedes weitere theologische Arbeiten in diesem ersten Erkenntnisprozeß.

Dem Erfassen der richtigen Bedeutung stehen nun tatsächlich nicht geringe Schwierigkeiten im Wege. Sich ganz an Augustin haltend[3] begründet dies Favaroni damit, daß die Schrift oft in Figuren und Parabeln redet, teils der Pflanzen-, teils der Tierwelt entnommen, deren Kenntnis nicht jedem leicht zugängig sei. Oft auch finden wir Gleichnisse aus dem täglichen Leben, und auch hier sind Verwechslungen

---

[1] Vgl. S. 70 Anm. 2. — Beachte, wie Favaroni ganz in Augustins Gedankenkreisen zu Hause ist. Alles sieht er mit dessen Augen, dessen Gegner sind auch seine Gegner, was von diesem gelobt wird, findet auch seine Anerkennung.

[2] Jo 14,28.

[3] Augustinus, De doctrina christiana, l. II c. 6 n. 7, ML 34.38: Multis et multiplicibus obscuritatibus et ambiguitatibus decipiuntur, qui temere legunt, aliud pro alio sentientes; quibusdam autem locis, quid vel falsi suscipientur, non inveniunt, ita obscure quedam dicta densissimam caliginem obducunt. idem, l. c., c. 16 n. 24, ML 34.47f.: Rerum ignorantia facit obscuras figuratasque locutiones, cum ignoramus vel animantium vel herbarum naturas aliarumve rerum, quae plerumque in scripturis alicuius similitudinis gratia ponuntur. nam et de serpente, quod notum est, totum corpus enim pro capite obicere ferientibus, quantum illustrat sensum illum, quo Dominus iubet astutos

nicht unmöglich. Einzig die Apostel waren durch besonderes Privileg, durch ständige Führung des Hl. Geistes frei von allem Irrtum. Alle anderen Menschen dagegen, welchem Alter und Stande sie auch angehören mögen, teilen das gemeinsame Los der Sterblichen, des „errare humanum".

Eine weitere Ursache, die die Sinndeutung einer Stelle erschwert, ist die Kürze, mit der sich die Schrift ausdrückt. Öfter sodann ist ein Text nicht im Literalsinn zu nehmen, sondern im übertragenen. Und schließlich ist es auch etwas anderes, die Bedeutung der Schrift im einzelnen zu wissen, als diese durch Vergleich mit anderen Stellen logisch nachzuweisen. Denn letzteres erfordert Mühe und Fertigkeit, die nicht jedem gegeben. Der einfache Gläubige hat darum vielfach den richtigen Sinn implicite, da er sich dem Glauben der Kirche anschließt. Der gelehrte Theologe jedoch besitzt ihn explicite, d. h. er kann ihn vor allem mit Hilfe anderer Texte nachweisen.

Die zweite und wichtigere Funktion bei diesem theologischen Glaubensprozeß besteht darin, aus diesen Wahrheiten der Schrift andere abzuleiten, die nicht formell geoffenbart und als solche in der

nos esse sicud serpentes (vgl. Mt 10,16), ut scl. pro capite nostro, quod est Christus, corpus potius persequentibus offeramus, ne fides christiana tamquam necetur nobis parcentes corpori negamus Deum.

Favaroni fol. 168rb: Plerumque namque scripture sensus latet oculos nostros, quoniam figurative parabolice loquitur. et hoc dicitur, quia aliquando figura et parabola sumitur ex re gesta naturaliter, sicud est illa, de qua veritas ait: ‚ab arbore fici discite parabolam' (Mt 24,32). et sic frequenter loquuntur prophete sicud ezechiel in prima sua visione: ‚et ecce ventus ab aquilone // et nubes magna' (Ezech 1,4) etc., ubi figura sumitur a natura et ab isto et ab aliis prophetis, nunc ex arboribus nunc ex aliis naturalibus rebus figure sumuntur. ideo scriptura, que supponit virum peritum in naturis rerum et naturalibus rebus in multis suis passibus, sicud aristoteles explicans de potenciis anime in figuris geometricis 2° de anima, presupponit periciem artis geometrice etc. . . . aliquando vero figura sumitur ex re gesta moraliter, sicud ibi: ‚homo peregre proficiscens vocavit' etc. (Mt 25,14). et hic non est tanta difficultas, sicque hiis et multis aliis, quas conmemorare longum esset, figuris et similitudinibus ac parobolicis locucionibus difficultatur intellectus viatoris, ne sensum scripture faciliter habeat. ab istis laboribus et difficultatibus illos solos spiritus sanctus exemit, quibus veritas dixit: ‚vobis datum est nosse misterium regni dei' (Mt 13,11), i. e. dabitur vobis per spiritum veritatis, qui docebit vos omnem veritatem, ut sine figuris et parabolis et sensus scripturarum et intelligenciam habeatis. aliis autem non sic, sed in parabolis, ut videntes non videant, et audientes non intelligant (Mt 13,13). quia multi multa in aliis scienciis vident, sensus autem scripturarum non vident, et voces scripturarum audientes earum non habent intelligenciam, vel saltim non tantam. fol. 168rb—168va.

Hl. Schrift enthalten sind[1]. Hierbei kann nur allzu leicht wiederum ein Fehler unterlaufen. Denn nur schwer unterscheidet der Intellekt gute und richtige Ableitungen von falschen und scheinbaren. So im obigen Beispiel aus Jo. 14, 28 irrt, wer folgert, daß der Sohn gemäß der Natur, die er gemein hat mit dem Vater, geringer sei als dieser.

Trotz klarer Sicht der Grenzen menschlichen Denkens und Erkennens steht Favaroni doch voll Optimismus der Forschung gegenüber. Weit entfernt von aller verderblichen Skepsis — hält er es mit dem hl. Kirchenvater Augustinus[2]: Nicht jeder Vernunftgrund als solcher ist abzulehnen, sondern nur, soweit er falsch ist. Wie du dich nicht jeder Rede enthalten kannst, weil es auch falsche Reden gibt, so darfst du nicht jede Überlegung meiden, weil es dabei auch ein Versagen geben kann. — Und unser Autor fügt hinzu: Ähnlich darfst du nicht die Weisheit meiden, weil es falsche Weisheit gibt.

---

[1] Alius labor est habitis sensibus scripture et notis veritatibus eius ex ipsis alias veritates non formaliter in sacra scriptura contentas recte deducere. et quoniam sic eciam contingit errare, ut si quis illud, quod scriptum est: ‚pater maior me est' (Jo 14,28), accipiat dictum secundum naturam divinam, sic eciam verum est secundum hylarium, ut habetur primo sentenciarum dist. 16 capitulo ultimo (Petrus Lombardus in I Sent. dist. 16: Hilarius autem dicere videtur, quod pater sit maior filio, nec tamen filius sit minor propter authoritatem, quia sic eo est authoritas generationis, secundum quam ipse filius dicit: Pater maior me est, et Apostolus: Donavit ei nomen, quod est super omne nomen. Cum ergo ait: Pater maior me est, hoc est ac si diceret, donavit mihi nomen. Si ergo inquit Hilarius in libro IX de Trinitate: Donantis authoritate pater maior est, numquid per doni confessionem filius minor est? Maior itaque donans est, sed minor iam non est, cui unum esse donatur; ait enim: Ego et pater unum sumus. Vgl. auch Hilarius, De Trinitate l. IX n. 54, ML 10.325: Si igitur donantis auctoritate Pater maior est, numquid per doni confessionem minor est Filius? Maior itaque donans est? sed minor iam non est, cui unum esse donatur.), et inde concluderet secundum eandem naturam filium esse minorem patre, erraret et peccaret processu non quidem falsa accipiendo, sed male inferendo, ut ibi patet. ideo dixi superius, quod dupliciter in tali processu contingebat errare. et quia difficulter intellectus discernit bonas et veras illaciones a falsis et verisimilibus, ut inmunem se ab errore preseveret, dixi, quod est hic secundus labor . . . fol. 168rb.

[2] Quod autem in alio processu, qui non procedit ex creditis et auctoritatibus scripture etc. sed ex racionibus contingat intellectum viatoris periti dupliciter errare, nulli dubium esse debet, quoniam sicud in aliis scienciis contingit et falsa assumere et non recte syllogizare sic et in theologia, quod contingit ex tarditate intellectus. ne autem quislibet retrahatur ab inquisicione veritatum theologicarum per raciones, quoniam sic contingit intellectum errare et solas velit sequi auctoritates, beatus augustinus ad consencium de quadam racione

Zusammenfassung zum 2. und 3. Kapitel

Favaronis Darlegungen über Begriffsbestimmung und Wesen der Theologie in ihrer dreifachen Form: der komprehensiven, diskursivlosen, unmittelbaren Schau der Theologie der Seligen, der diskursiven, schlußfolgernden Theologie als Wissenschaft und der bezüglich der inneren Einsicht am tiefsten stehenden, schlichten Glaubenstheologie, sind grundlegender Art für das Gesamtverständnis der weiteren Probleme seiner theologischen Prinzipienlehre.

Wie sehr wir seine bejahende, aufgeschlossene Haltung der natürlich-philosophischen, sowie der theologisch-wissenschaftlichen Wahrheitserfassung[1] positiv werten können als Gegengewicht zu dem zersetzenden Einfluß der skeptischen Tendenzen seiner Zeit, so ist Favaroni doch allzu sehr in entgegengesetzte Extreme geraten. Er sieht die wissenschaftliche Theologie — um sie geht es im folgenden hauptsächlich — wie auch die übrigen Wissenschaften zu abstrakt, d. h. ohne genügende Berücksichtigung des hemmenden Einflusses von seiten der Schwerfälligkeit des menschlichen Verstandes. Theologie ist ihm das objektive System von Wahrheiten und Urteilen, die eine feste Ordnung bilden und untereinander durch den gemeinsamen Gesichtspunkt, unter dem sie ihr Subjekt betrachtet, verbunden sind. Dabei genügt es ihm, daß eine Wahrheit unter diese ratio theologica fällt, um sie damit zum Betrachtungsbereich der Theologie gehörend und damit überhaupt als erkennbar zu erklären. Mit Richard von St. Viktor — und über ihn hinausgehend — ist er der Ansicht, daß für alle ewigen, „vorzüglichen", theologischen Wahrheiten zwingende und einsichtige Beweise nicht fehlen können.

Weiterhin löst Favaroni bewußt diese wissenschaftliche Theologie weitgehend von den Prinzipien des Glaubens, so daß man fast den Eindruck gewinnt, er meine gar nicht das, was wir heute als ‚Theologie' bezeichnen — ich möchte nicht ‚übernatürliche' Theologie sagen, denn dieser Terminus ist unserem Autor fremd, ja er scheint sich

falsa, per quam suadebatur inequalitas divinarum personarum mencionem faciens, ait; ‚non ideo, quia racio est, sed quia falsa racio est, vitanda et detestanda dicenda est. nam si racio vera esset, non utique errasset. quapropter sicud non debes vitare omnem sermonem, quia est sermo falsus, ita non debes vitare omnem racionem, quia est racio falsa. hoc de sapiencia dixerim: non debes omnem vitare sapienciam, quia est et falsa sapiencia' (Aug., Ep. 120 c. 1 n.6, ML 33.455 — CSEL 34.709). fol. 169ra.

[1] Ausführlicher handelt davon das VII. Kapitel.

irgendwie dagegen zu wehren[1]. Vielmehr scheint er nur eine natürliche Theologie im Auge zu haben. Jedenfalls wird dieser Unterschied bei Favaroni nicht recht deutlich. So kann er auch, wie wir noch näher sehen werden, ohne weiteres Theologie und Philosophie auf derselben Ebene vergleichend gegenüberstellen[2].

Dadurch daß er die verführerisch klingenden Sätze eines Anselm und der Viktoriner — es kostet Mühe, sie nur als Ausdruck ihres Verlangens nach mystisch-inniger Gotteinung zu erklären[3] — absolut nimmt und sich folgerichtig zur Feststellung verleiten läßt, daß die wissenschaftliche Theologie die Prinzipien des Glaubens ‚beweise' — probat principia fidei per necessarias raciones — ist Favaroni unrettbar dem theologischen Rationalismus verfallen.

IV. Kapitel

Spekulativer und praktischer Charakter der Theologie

Mit der scheinbar so klaren und einfachen Feststellung des Aquinaten, daß die Theologie sowohl eine spekulative wie praktische Seite habe, sie aber doch hauptsächlich spekulativ sei, da sie vornehmlicher

[1] Frustra igitur laborat egidius (Romanus, Primus lib. sent., prol., p. I, fol. 5va: Unde sicut cognitio principiorum, quae sunt solum nota in lumine intellectus agentis, excellit cognitionem conclusionum; sic cognitio eorum, quae dicuntur in sacra pagina excellit omnem aliam cognitionem a nobis habitam, cum lumen divinum, in quo talia nota sunt, lumen rationis excedat.) in hoc studens probare hanc dignitatem theologie pre ceteris scienciis convenire ex hoc, quod theologia innititur lumine supernaturali, alie vero sciencie lumine racionis. non enim concluditur, quod ipsa sciencia theologica sit aliis scienciis cercior, nisi certitudine credulitatis et fidei. fol. 176ra. Vgl. Deneffe A., Geschichte des Wortes „supernaturalis", Z. f. kath. Theol. 46 (1922) 337—360; Chenu M. D. (OP.), Pro fidei supernaturalitate illustranda, Xenia thomist. III, Romae 1925, 297—307.

[2] Vgl. Kap. VII.

[3] Vgl. Grabmann M., Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. Br. 1911, 280f.; dagegen Manser G. (OP.), Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1935, 95. Für Anselm von Canterbury vgl. Bainvel J., „Anselm", in D.T.C., t. I col. 1327—1350; Stolz A. (OSB.), Anselm von Canterbury, München 1937; Guardini R., Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie, in: Auf dem Wege, Mainz 1923, 33—65; Ostler H., Die Psychologie des Hugo v. St. Viktor, Beiträge VI, 1 Münster i. Westf.; Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung III., Würzburg 1948, 43, 48f., 52ff.

von göttlichen Dingen als vom menschlichen Wirken handle[1], war die Frage über den Charakter der theologischen Wissenschaft durchaus noch nicht entschieden. Der Kampf für und wider tobte vielmehr weiter, ja nahm an Stärke und Gegensätzlichkeit noch zu. Dem oberflächlichen Beobachter möchte es scheinen, es gehe hier um eine reine Schulfrage, an der sich Lehrer und Studenten der verschiedenen Richtungen in scharfer Rede und Gegenrede im Disputieren schulten und daß in dieser Frage kein wirklicher Ernst zu suchen sei. Doch schon Krebs E.[2] zeigt deutlich auf, daß das, „was ein unsagbar nichtssagendes Geplänkel um zwei aristotelische Termini zu sein scheint, vielmehr der Ausdruck zweier grundverschiedener Anschauungen vom Wert der Seelenkräfte und der menschlichen Lebensaufgaben" ist. Geht es hier doch, wie Zumkeller A.[3] kurz und präzis sagt, „um eine entgegengesetzte Einschätzung von Logos und Ethos".

Die Ansicht des hl. Albertus Magnus[4], der im Anschluß an die augustinisch-franziskanische Richtung mit Bonaventura[5] meint, die Theologie werde am besten als affektive Wissenschaft bezeichnet, ist mit der Ablehnung seines großen Schülers Thomas von Aquin nicht abgetan,[6] sondern behält vor allem in der Augustinerschule[7] — an ihrer Spitze Aegidius von Rom[8] — fast allgemeine Anerkennung.

[1] In prol. I. sent., quaestiunc. 1 a. 3, und ähnlich in Summ. Theol. I q. 1 a. 4 und 5 in corp.; vgl. Krebs E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI, 3—4, Münster i. Westf. 1912, 60—69, bes. 63f.

[2] Krebs E., l. c. 68.

[3] Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theol. Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 209.

[4] I. Sent. dist. 1 a. 4; vgl. Rohner A. (OP.), De natura theologiae iuxta S. Albertum Magnum, Angelicum 16 (1939), 9ff., und Grabmann M., De quaestione: Utrum theologia sit scientia speculativa an practica, a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata, (107—127) in Alberto Magno, Settimana Albertina, Roma 1931, 112.

[5] In Proemium I. Sent. q. 3.

[6] Vgl. Lang H., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, 162.

[7] Vgl. Gutiérrez D. (OESA.), Notitia historica antiquae Scholae Aegidianae, in Analecta Augustiniana XVIII, 1 (1941), 39—67; Grabmann M., Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 40f.

[8] Zumkeller A., l. c. 49, 209 Anm. 3; Gutiérrez D. (OESA.), De Jacobi Viterbiensis OESA., Vita operibus, et doctrina theologica, Romae 1939, 57ff., 73; Ehrle F.-Pelster F., Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, Freiburg i. Br. 1933, 19f.; Trapè A. (OESA.), Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano, Tolentino 1942, 18ff.

Eine Ausnahme bildet Gregor von Rimini[1], für den in seiner skotistischen Höherbewertung des Willensaktes vor dem spekulativen Erkennen, die Theologie eine praktische Wissenschaft ist, und Hugolin von Orvieto, der zwar vielfach die Terminologie seines Lehrers Gregor übernimmt, aber dennoch im Wesen sich eins weiß mit Aegidius[2].

Diesen Lösungen gegenüber nimmt Favaroni, wie schon Zumkeller[3] erkannt hat, eine Sonderstellung ein. Seine Ausführungen — er widmet dieser Frage den ganzen 3. Artikel seiner einzigen Quästio[4] — sehen die ganze Tiefe der Problematik und zeugen von wissenschaftlichem Ernste, der den Schwierigkeiten nicht aus dem Wege geht, sondern sie herzhaft angreift, im Bemühen, zur ihrer Lösung beizutragen.

Wegen seiner eigenständigen Behandlung der Frage, sowie seiner Stellungnahme zu Augustinertheologen, vor allem zu Hugolin, gehe ich auf die Ausführungen Favaronis ausführlicher ein.

I. Abschnitt

Der Begriff der praxis

§ 1. Praktischer und spekulativer Intellekt, sein Ziel und seine Funktionen

Ausdrücklich erklärt Favaroni am Anfang seiner Ausführungen, er wolle in dieser schwierigen Frage sich ganz an die Lehre der Philosophen halten und nicht einfach — er sagt das mit einem Seitenhieb auf Gregor von Rimini und vor allem Hugolin von Orvieto — ins Blaue hinein willkürlich und grundlos urteilen.

Ehe er eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Charakter der Theologie gibt, scheint es ihm wichtig, darzulegen, was es eigentlich sei, wodurch der praktische und der spekulative Intellekt sich unterscheiden[5]. Hier weisen ihm Aristoteles und sein Kommentator den Weg, die sagen, daß der praktische Intellekt, der nicht um seiner selbst

[1] Gregorius de Arimino, Super primo et secundo libro sent., Venetiis 1522, prol. q. 5 a. 4 (fol. 22ra).

[2] Vgl. Zumkeller A., l. c. 211, vor allem Anm. 6, wo er einen guten Überblick über die Behandlung unserer Frage bei den Augustinertheologen gibt.

[3] Zumkeller l. c. Anm. auf S. 213.

[4] 3. articulus erat iste decisus in questione: Utrum theologia sit sciencia practica vel speculativa. Ausführung: fol. 180ra—183va.

[5] Circa istum articulum primo videndum est, quid sit praxis, ex qua aliqua sciencia dicitur practica. secundo utrum theologia sit sciencia practica. circa

willen, sondern um eines anderen Zweckes wegen sich betätigt, vom spekulativen Intellekt zu unterscheiden ist durch die verschiedene Zielsetzung[1]. Ziel nun des spekulativen Intellekts ist alleinig die Spekulation, Ziel des praktischen Intellekts darüber hinaus die Handlung, das operari. Und da — was als selbstverständlich vorausgesetzt wird — das speculari höher steht als das operari, kommt ein zweiter Unterschied zwischen beiden hinzu, die verschiedene Vollkommenheit[2].

Was will aber das operari sagen, das die Unterscheidung des Intellekts bewirkt[3]? Denn auch das speculari ist letztlich ein operari, jedoch nicht im spezifischen Sinne. Die Verstandestätigkeit, deren

primum est notandum, quod doctores non omnes conveniunt in assignando, quid sit praxis. quidam enim dicunt, quod: praxis est quelibet operacio existens in potestate operantis, cuiuscumque potencie sit (gemeint ist vor allem Gregorius de Arimino, Super primo et secundo sententiarum, Venetiis 1522, fol. 7ra: Si autem velimus describere praxim communius, ut videlicet etiam comprehendatur omnis operatio secundum quam notitia Dei vel angeli dicitur practica, potest dici: quod praxis est operatio existens in operantis potestate.) alii vero dicunt, quod: praxis est operacio alterius potencie ab intellectiva naturaliter posterioris. (Vgl. J. Duns Scotus, Commentaria Oxoniensia, t. I in I lib. Sent., ad Claras Aquas 1912, q. IV—V, art. 1 n. 103: Dico igitur primo, quod praxis ad quam cognitio practica extenditur, est a) actus alterius potentiae quam intellectus, b) naturaliter posterior intellectione, c) natus elici conformiter rationi rectae, ad hoc ut sit actus rectus.). et videtur inter eos pocius vocalis quam realis discordia. primi tamen videntur multum ad placitum loqui, nec potuerunt in aliquo fundamento fundare eorum posicionem. ad videndum ergo, quantum ex intencione phylosophorum comprehendere potui, quid sit praxis, quoniam circa istam materiam fundamenta scriptorum non habemus. videndum est, qualiter intellectus practicus et speculativus ab invicem differant, et sic patere poterit, quid sit praxis. fol. 180ra.

[1] Intellectus autem, qui propter aliud raciocinatur et qui est practicus, differt a speculativo in fine. fol. 180ra.

[2] Et intellectus, per quem agitur, i. e. practicus differt a speculativo in perfeccione et fine. finis enim speculativi est scire tantum, operativi autem operari. l. c.

[3] 1. prop. 3.art.: Secundum aristotelem et conmentatorem operari, penes quod intellectus est practicus, non extenditur usque ad speculari sive usque ad operaciones intellectus. ideo operaciones intellectus non sunt finis intellectus practici. patet ista proposicio, quia si sic non penes operari et speculari aristoteles et conmentator actenderent differenciam inter intellectum speculativum et practicum. et quia finis intellectus practici est praxis, sicud finis intellectus speculativi est speculacio, ideo nulla operacio intellectus est praxis. et hoc notant moderni nostri, quoniam licet speculari sit operacio, non est tamen operari, quod est praxis, quam solum nomine operacionis intelligunt, aristoteles et conmentator. et sic operacionem intellectus distinguunt ab operacione, que est praxis, quam alio nomine opus vocant, ut 2° metaphysice. fol. 180rb.

Ziel also die Spekulation ist, ist kein operari, dessen Ziel doch das opus oder die praxis ist. So ist spekulativ der Intellekt, an dessen Ende die Spekulation steht, praktisch dagegen derjenige, der das Werk oder die praxis im Auge hat. Liegt nun ersteres Ziel im Intellekt selbst, so letzteres außerhalb desselben, eine Feststellung, die bei der näheren Festlegung der praxis gegen Gregor von Rimini von Bedeutung ist[1]. Favaroni weiß sich hier wieder in Übereinstimmung mit Aristoteles, der für ihn die Autorität in dieser Frage ist, gegen die Kritik nicht leicht aufkommen kann. Dieser sagt nun, daß der Intellekt durch Erweiterung -- extensione — praktisch wird, dadurch nämlich, daß er nicht bei der bloßen Betrachtung der Wahrheiten stehen bleibt, sondern darüber hinaus auf das Werk abzielt[2]. Durch diese extensio ad praxim

[1] Prop. 2 art. 3.: Notanda ex earum differencia est, quod finis intellectus practici est extra ipsum, finis vero speculativi est intra. patet, cum distinguunt isti phylosophi speculari sive scire et intelligere ab operari, tamen hos intellectus ab invicem distinguunt. ergo tale intelligunt operari, quale non extenditur usque ad operacionem intellectus et omne tale est extra intellectum. omne autem speculari sive scire et intelligere est intra intellectum speculativum. et quia finis intellectus practici est praxis, finis speculativi speculacio, ideo omnis praxis est extra intellectum practice, ac per hoc nulla speculacio est praxis. ideo bene dixit scotus (s. Anm. 5 S. 77f.), quod praxis est operacio alterius potencie naturaliter posterioris potencie intellectiva. non ergo omnis operacio existens in potestate nostra est praxis, sicud gregorius de arympno (s. Anm. 5 S. 77f.) credidit. fol. 180rb.

[2] Aristoteles namque dicit, quod intellectus extensione fit practicus, quia scl. cum habeat cogniciones rerum, non sistit in cognicione sicud speculativus, sed ultra cognicionem pretendit opus. ideo quantumlibet aliquam speculacionem, si in sola speculacione sistit, non est practicus. si autem per speculacionem pretendit opus, extenditur extra se et fit practicus. fol. 180rb. — In heftiger Kritik wendet er sich gegen Gregor von Rimini: Ideo fallitur gregorius non actendens intenciones phylosophorum nec fundamentum habet, sed ad placitum loquitur. si enim operacionem extendit usque ad inperatam speculacionem, sic non omnis inperata operacio est praxis. nec omnis noticia distinctiva operacionis existentis in potestate operantis est noticia practica. sed sic non extendunt phylosophi nomen operacionis in hac materia, ut patet, si speculacionem prescindunt ab operacione. ideo non est ire ad mentem phylosophorum, sed ad placitum. 180rb. Ähnlich scharf lehnt er die Ansicht seines anderen Ordensbruders und Magisters Hugolin von Orvieto ab: Secundo nota contra hugolinum (vgl. dessen Meinung bei Zumkeller A., Hugolin von Orvieto . . . 373, 374 ad 6^{um}), quod non omnis praxis est operacio viatoris, nec oportet, quod illud agens per intellectum, cuius est illa operacio, que est praxis, sit viator. ideo non bene descripsit praxim. posuit enim plura extranea ab intellectu praxis quam gregorius. patet, quoniam operaciones dei ad extra multe sunt praxes, qui tamen non est nec fuit viator, item angeli confirmati, cum ad nos in ministerium mittuntur,

geschieht jedoch keine Vervollkommnung des Intellekts — was wohl gegen Skotus gesagt sein mag, dessen Begriff der praxis er jedoch teilweise anerkennt[1] — denn jegliche Vollkommenheit eines Dinges liegt in ihm selber. Die extensio per operationen aber führt, als actio transiens, außerhalb des Intellekts, trägt also nicht zu seiner Vervollkommnung bei, wohl aber die Spekulation, die ja eine immanente Handlung ist.

Gar keinen Unterschied bedeutet es, ob es sich um einen actus elicitus, oder um einen actus imperatus handelt, wenn nur letztes Ziel die Spekulation bleibt. Ebenso schließt die Spekulation in keiner Weise den Affekt, das delectari aus, ist vielmehr wohl damit vereinbar. Die Freude bei der Erkenntnis der Wahrheit ist naturgegeben und macht den Intellekt nicht ‚praktisch'. Denn die delectatio ist keine praxis oder kein opus, sondern ebenfalls eine actio immanens[2].

Drei Kennzeichen gibt unser Autor endlich noch an, die zur Unterscheidung des doppelten Charakters des Intellektes beitragen können. Einmal geht der praktische Intellekt vom Allgemeinen zum Einzelding als Ziel über, umgekehrt der spekulative. Daraus ergibt sich für den ersteren eine Hinwendung zum Ding, für diesen eine Abwendung davon. Endlich sucht der praktische Intellekt die Form eines Dinges ins reale Sein umzusetzen, der spekulative sucht aus der realen Form eines Dinges den Sinn desselben zu erfassen[3].

---

multa in obsequium nostrum practice operantur et per consequens, eorum operaciones sunt praxes, et tamen non sunt viatores. fol. 181 ra.

[1] Siehe Anm. 1 S. 79.

[2] Nota secundo, quod cum commentator dicit, quod finis intellectus speculativi est speculari, tamen non excludit delectari, ut distinguat inter speculari et in tali speculacione delectari, quoniam speculari delectat per se, et intellectus cum in speculacione delectatur, non fit practicus. et cum speculari querit veritatem, querit non solum ut intelligibilis, sed ut intellecta per se ipsam delectabilis, speculativus est. si vero ipsam querit, ut per se ipsam ulterius operari sciat, dicitur extendi et fit practicus . . . ita si per scire nichil aliud agere debemus, ipsum scire per se ipsum delectat. ac per hoc in ista differencia, quam prefati phylosophi dant inter intellectum speculativum et practicum . . . tamen non excludunt delectacionem, que in speculacione habetur . . . // . . . ex quo sequitur quod ipse affecciones, voluntates, quibus ipsa voluntas afficitur volendo vel nolendo, non sunt vere operaciones, ex quibus intellectus fit practicus. quapropter, cum datur differencia intellectus practici a speculativo per hoc, quod finis intellectus practici est operari, qualiter non extenditur ad speculaciones nec ad voliciones, quia penes neutras talium intellectus fit practicus vel dicitur extendi ad opus. fol. 180va—180vb.

[3] Primum est, quod (intellectus practicus) discurrit ab universali ad particulare tanquam in suum finem. patet hoc, quoniam omnes operaciones, penes

Diese Unterscheidung des Intellekts in einen praktischen und spekulativen ist keine reale, sondern nur eine intentionale, denn es ist der gleiche Intellekt, der sowohl das eine wie das andere, die Spekulation und das Werk bezweckt[1].

§ 2. Definition der praxis und Stellungnahme zu anderen Begriffsbestimmungen

Vor einer eigenen Begriffsbestimmung wendet sich Augustinus von Rom zunächst gegen die Auffassung Gregors von Rimini, der meinte, es gehöre zum Wesen der praxis, daß sie im freien Machtbereich des Handelnden liege[2]. Denn Gottes Wirken nach außen in seinem Schöpfungswerk oder in seiner Weltregierung sind durchaus praktische Handlungen, selbst wenn Gott darin nicht frei, sondern naturgemäß — de necessitate naturae — handelte, wie es Auffassung mancher Philosophen ist[3]. Die Freiwilligkeit einer Handlung ist also keineswegs wesentlich zur Bestimmung der praxis.

Tadelnswerter erscheint Favaroni Hugolins Ansicht, zur praxis gehöre, daß der Handelnde in statu viatoris sei[4]. Er weist hin auf Aegidius und selbst auf Hugolins Lehrer Gregorius, die feststellen, daß auch Gottes Wirken nach außen, sowie das Tun der Engel im Dienste der

---

quas intellectus est practicus, sunt particulares. secundum quod sibi accidit, est quod per formam intellectus practici est motus intellectus ad rem, per formam vero intellectus speculativi e contra, quoniam intellectus practicus per formas rerum, quas habet, assimilat sibi res, intellectus vero speculativus assimilatur rebus. tercio accidit, quod intellectus practicus per operacionem querit formam rei, quam habet intencionalem, inducere in materiam secundum esse reale. intellectus vero speculativus e contra ex forma reali rei querit intencionalem. fol. 180vb.

[1] Et sic differt intellectus practicus a speculativo intencionaliter solum, non realiter, quia secundum quod aliud et aliud intendit // et non secundum quod est alia et alia res. nam distinccio inter intellectum speculativum et practicum non est realis, sed solum intencionalis, secundum quod intellectus realis aliud et aliud intendit . . . ideo, si consideratur intellectus secundum esse reale, non distinguitur intellectus practicus a speculativo. fol. 181vb—182ra.

[2] Nota contra gregorium, quod non est de intellectu praxis, quod ipsa sit in libera potestate operantis. fol. 180vb. — Beachte, daß das Wort ‚libera' in der Definition bei Gregor fehlt: Dico, quod omnis operatio existens in potestate nostra est praxis. Greg. de Arimino, super 1° et 2° sententiarum, Venetiis 1522, prol. q. 5 a. 1, fol. 18rb.

[3] Das bedeutet noch nicht, daß Favaroni diese Ansicht vertritt.

[4] Vgl. Anm. 2 S. 79f. — Hugolin sagt im Prol. q. 5 a. 1 seines Sentenzenkommentars: Praxis est aliquam operari elective cum ratione recte dictans,

Menschen praktische Handlungen sind, ohne daß diese dabei in statu viatoris seien. Auch Christus, der doch wenigstens nach seiner Auferstehung kein viator war, setzte während der 40 Tage Erdenwandel praktische Handlungen. Also ist Hugolins Beschreibung der praxis abzulehnen.

Dagegen gibt nun Favaroni folgende Definition der praxis: sie ist eine transiente Handlung, ausgerichtet nach der rechten Norm des praktischen Intellekts, gesetzt von dem, der sich von seiner eigenen Vernunft leiten läßt[1].

Die vier Elemente dieser Beschreibung der praxis finden eine nähere Erklärung: Das Wort ‚Handlung' ist allgemein und umfaßt Tätigkeiten jeder Art von Wirkkräften. Durch die Bestimmung ‚der sich von seiner eigenen Vernunft leiten läßt', sollen alle Handlungen der Natur ausgeschlossen werden, da die Natur nicht aus eigener Einsicht handelt, sondern sich von der göttlichen Vernunft leiten läßt. In gleicher Weise werden ausgeschlossen alle natürlichen, unwillkürlichen Handlungen und Vorgänge, wie z. B. die Verdauungstätigkeit. Aus dem gleichen Grunde kommt den Handlungen der kleinen Kinder nicht der Name einer praxis zu, da diese nicht der eigene Verstand leitet, sondern sie von den Eltern geführt werden. Weiterhin müssen die Handlungen ‚transient' sein im Gegensatz zu allen immanenten des Verstandes und des Willens, wie das speculari und das amare. Denn die Gotteserkenntnis, wie die Gottes- und Nächstenliebe der Erdenpilger und Seligen sind keine praxis, gehören nicht dem aktiven, sondern dem beschaulichen Leben an. — Endlich muß die Handlung, um als praxis zu gelten, ‚ausgerichtet sein nach der rechten Norm des praktischen Intellekts'. Diese ‚rechte Norm' ist eine dreifache und ordnet die naturgemäßen Handlungen, das Kunstschaffen und endlich das sittliche Tun. Was gegen erstere gerichtet ist, ist keine praxis, sondern ein effectus monstruosus. Was gegen die Regeln der Kunst verstößt, sind Fehler

qualiter est illi bonum operari secundum quod est viator. Siehe bei Zumkeller A., l. c. 373. Hugolins Begründung lautet: Per hoc, quod dicitur secundum quod viator exprimitur, qualiter operando homo proficit ad terminum aeternae mansionis. Unde omne operari, per quod creatura rationalis aut non tendit in terminum, sed manet in termino sicut sunt operationes optimae beatificae, aut nec manet nec tendit, sed potius exorbitat a via vel retrocedit vel proficere negligit, non sunt praxes theologice dictatae, sed redargutae et reprobatae, quia sunt peccata venialia ac mortalia. Siehe bei Zumkeller A., l. c. 374.

[1] Praxis est transiens operacio agentis per intellectum, facta conformiter ad rectam regulam practice racionis. fol. 180vb.

und Irrtümer. Handlungen, die den sittlichen Normen widersprechen, werden Sünden genannt[1]. In jedem Falle verdienen Handlungen, die der rechten Norm ihrer Art entgegen sind, nicht den Namen einer praxis.

2. Abschnitt

Der Charakter der Theologie

§ 1. Das letzte Ziel und das Subjekt als Kriterium der Unterscheidung

Vor der endgültigen Lösung der Frage nach dem spekulativen oder praktischen Charakter der Theologie schickt Augustinus Favaroni noch vier Propositionen voraus, wodurch er seine eigene Lösung vorbereitet und festlegt:

Der erste Satz besagt, daß das Kriterium für eine klare Unterscheidung des Charakters der Wissenschaften ihr letztes, inneres Ziel sei[2], jenes Ziel nämlich, worauf sie von sich aus hinstreben[3]. Im Gegensatz dazu steht das äußere Ziel einer Wissenschaft, auf das sie nicht von sich aus, sondern durch die Willkür des Menschen hingeordnet wird,

[1] Operacio est genus ad omnes operaciones cuiuscumque agentis et cuiuscumque potencie active. Agentis vero per intellectum est differencia discernens praxes ab operacionibus nature sive agentis naturalis non directi per proprium intellectum in operacionem, sed solum per intellectum, cuius providencia totum universum et tota natura regulatur, qualiter est intellectus divinus, dirigens totam naturam in suas operaciones ... per hoc autem, quod dicitur transiens excluduntur operaciones immanentes, quales sunt operaciones elicite ab intellectu et voluntate, quarum neutre sunt praxes, ut patuit supra. unde nec deum speculari neque super omnia ipsum amare, nec diligere proximum sicud se etc. sunt praxes in viatore ... // ... dicitur autem facta conformiter ad rectam regulam racionis practice, quoniam quemadmodum deus habet factivas raciones omnium, que operatur ad extra, quia nichil ignorans fecit, secundum beatum augustinum et platonem et omnes ponentes ydeas, ut omnia, que nobis sunt naturalia, deo sint artificialia, et comparentur ad eum tanquam ad eorum artificem, et hee raciones sunt practice, cum deus eas ordinat ad facciones rerum, et sunt regule directive talium operacionum, ad quarum conformitatem tanquam ad conformitatem perfectissime artis summi artificis dei omnia sunt producta, ex qua conformitate omnia dicuntur vera. fol. 181 ra bis 181 rb.

[2] Omnis sciencia dicitur practica vel speculativa ex suo ultimo fine intrinseco fol. 181 vb.

[3] (Finis) ad quem ordinatur per se et in quem ipsa sciencia ex se tendit, et hic finis est ipsi sciencie intrinsecus. et dicitur finis eius principalis et finis eius per se. fol. 181 vb.

z. B. wenn ein Arzt in Ausübung der Heilkunde nicht auf die Heilung, sondern auf Gewinn oder Anerkennung abzielt[1]. Der Beweis ergibt sich daraus, daß der Unterschied der Wissenschaften unter sich nicht ein intentionaler, vielmehr ein realer ist. Ein solcher aber kann nur durch etwas, was in der Sache selbst gelegen ist, hervorgerufen werden. Das Gleiche ergibt sich aus der Unmöglichkeit des Gegenteils. Denn wäre das äußere Ziel der Wissenschaft das Distinktivum — also der finis extrinsecus oder der finis scientis — dann läge die Bestimmung des Charakters einer Wissenschaft ganz im Belieben des Menschen. So wäre es denkbar, daß die Sittenlehre eine spekulative Wissenschaft ist, was doch offensichtlich falsch ist. Daß endlich nur das letzte Ziel als Kriterium der Unterscheidung in Frage kommt und nicht etwa ein Teilziel oder untergeordnetes Ziel, ergibt sich ohne Schwierigkeit aus der Natur der Sache.

In der zweiten Proposition wird dargelegt[2], daß das letzte, innere Ziel einer Wissenschaft zugleich ihr Hauptbetrachtungsgegenstand — das subiectum principale ist. Jede Wissenschaft ist ja hingeordnet auf ein subiectum principale und strebt in ihrer Gesamtheit darauf hin; es ist also nichts anderes als der finis ultimus. Seine Bekräftigung findet der Satz Favaronis durch die Anlehnung an den Stagiriten.

Aus beiden ersten Propositionen ergibt sich als Schlußfolgerung die weitere: Jede Wissenschaft, deren Hauptgegenstand eine praxis ist[3], ist selber praktisch, ist dieser jedoch nur speculabile, dann ist die Wissenschaft spekulativ[4].

Eine wichtige, die Lösung vorbereitende Feststellung bringt die letzte Proposition: Es gibt keine neutrale Wissenschaft, die also weder spekulativ noch praktisch wäre. Beweis: Der Hauptgegenstand

[1] Potest vero ordinari ad ad alium finem, in quem ex se ipsa non tendit sciencia, sed ordinatur ad eum solum ex intencione scientis. iste finis est exterius sciencie, quia est extra ambitum sue consideracionis, ut si medicus per artem medicine intendat lucrum et honorem etc. et hic finis est pocius scientis, quam sciencie. fol. 181vb.

[2] Cuiuslibet sciencie finis ultimus intrinsecus est suum principale subiectum. patet, quoniam quelibet sciencia ordinatur ad suum principale subiectum, et tota intendit suum principale subiectum tanquam ultimum finem sue principalis consideracionis, et constat, quod non est finis extrinsecus. 2. prop. 3. art. fol. 182rb.

[3] Siehe oben 1. Abschnitt, § 2.

[4] 3. prop.: Quelibet sciencia, cuius principale subiectum est praxis, ipsa est practica, et cuius principale subiectum est speculabile solum, ipsa est speculativa. fol. 182rb.

jeder Wissenschaft ist entweder nur das speculabile oder nur das operabile, oder beides zugleich. Ein weiteres gibt es nicht[1]. Das subiectum amabile bringt nach Favaroni keinen Unterschied von obigen Möglichkeiten, haben doch die spekulativen Wissenschaften als Ziel die Spekulation des delectabile verum[2]. In ähnlicher Weise kann die delectatio bei der Betätigung des praktischen Wissens vorhanden sein, denn einen sittlich guten Menschen erfreut das tugendhafte Handeln[3]. Damit sind alle Voraussetzungen gegeben, um das Urteil über den Charakter der Theologie fällen zu können.

§ 2. Der spekulative Charakter der Theologie

Nach der eingehenden Klarstellung aller zur Frage notwendigen Grundbegriffe geht unser Autor zur Lösung über. Er scheidet zunächst scharf zwischen theologischer Wissenschaft und Hl. Schrift[4]. Nur von ersterer soll zunächst die Rede sein.

Die Theologie in ihrer Gesamtheit — so stellt Favaroni fest — ist keine praktische Wissenschaft, denn ihr Hauptgegenstand, nämlich Gott als das beseligende Gut — deus sub racione boni beatifici ist keine praxis[5]. Daraus ergibt sich dann per viam exclusionis, daß die

[1] 4. prop.: Nulla sciencia est neutra, nec speculativa nec practica. probatur: cuiuslibet scientie principale subiectum vel est speculabile solum vel operabile solum vel simul speculabile et operabile. tercium dari non potest, nisi diceretur, quod esset amabile, sed hoc non potest distinguere a scienciis speculativis nec a practicis, quoniam speculabile verum, quod est subiectum principaliter intentum in scienciis speculativis // est per se expetendum per tales sciencias, tanquam amabile bonum sciencie. fol. 182rb—182va.

[2] Namque speculative (sciencie) sunt ad finem speculacionis delectabiliter veri. fol. 182va.

[3] Ideo moralem per se delectat recte operari secundum virtutem sicud speculativum per se delectat speculari verum. quare sicud sciencia speculativa est ad finem speculacionis delectabilis veri, quod est eius principale subiectum, ita sciencia moralis est ad finem delectabiliter operari secundum virtutem et hoc est eius principale subiectum. l. c.

[4] Aliud est loqui de theologia, aliud de scriptura sacra. sicud enim aliud est loqui de sciencia phylosophica et aliud de phylosophica tradicione phylosophorum, ita aliud est loqui de theologica sciencia et aliud de theologica tradicione, que est scriptura sacra. ideo cum questio versatur de sciencia theologica, non satis est loqui de sacra scriptura. ideo qui recurrunt ad scripturam, cum loqui de theologica sciencia volunt, non considerant ipsam scienciam in se, sed tradicionem doctoris . . . fol. 182vb.

[5] Prima conclusio hec: Sciencia theologica non est practica. probatur, nam principale subiectum theologie non est praxis. ergo etc. antecedens patet,

theologische Wissenschaft spekulativ ist. Denn entweder ist sie praktisch oder spekulativ, ein Drittes gibt es nicht[1]. Da sie praktisch nicht sein kann, ist sie folgerichtig spekulativ.

Ein weiterer Beweis dafür ergibt sich nach Favaroni aus der Würde der Theologie vor den anderen Wissenschaften. Die Theologie ist nun bewiesenermaßen die vornehmste und höchste aller Wissenschaften[2]. Da aber nach Aristoteles die Spekulation höher steht als die praktische Handlung und folglich auch die spekulative Wissenschaft höher als die praktische, geziemt es sich für die Theologie, daß sie spekulativ ist.

Doch bedarf diese Feststellung des spekulativen Charakters der Theologie noch einer Einschränkung bzw. Ergänzung. Die Theologie betrachtet nun zwar hauptsächlich Gott und seine wesenhafte Güte, ferner die Geschöpfe, soweit sie dieser göttlichen Güte teilhaftig sind, und gleicht in dieser Betrachtungsweise der Metaphysik, ist also auch wie diese spekulativ. Doch gibt es noch eine andere theologische Sicht. Gehört es doch auch zur theologischen Wissenschaft, die Wege aufzuzeigen, auf denen der Mensch sein letztes Ziel, Gott als das beglückende Gut, erlangen kann[3]. Und dieser Teil der Theologie, der also in seiner Betrachtungsweise mit der Ethik und der natürlichen Moral übereinstimmt, der nachsinnt über gute Werke und Tugenden, durch die der Mensch sein letztes Ziel erreicht, ist eine praktische Wissenschaft. Denn ihr Hauptgegenstand, sowie ihr letztes Ziel ist eine praxis, also ist dieser Teil der Theologie, die Moraltheologie, eine praktische Wissenschaft[4].

---

quoniam subiectum theologie est deus sub racione beatifici boni, et hoc non est praxis. et consequencia patet per terciam proposicionem. fol. 182vb. Die 3. Proposition siehe Anm. 4 S. 84.

[1] Siehe Anm. 1 S. 85; dazu oben § 1. — Vgl. auch concl. 2: Sciencia theologica est speculativa. probatur, nam omnis sciencia vel est speculativa vel practica per 4^{am} proposicionem, quia nulla est neutra. sed theologia non est practica, per priman conclusionem (s. Anm. 5 S. 85f.) ergo. — Theologia est dignissima scienciarum, ergo est speculativa. antecedens patet in precedenti articulo. et consequencia patet, quia sciencia speculativa nobilior est practica, ut innuit conmentator 2^{o} metaphysice. fol. 182vb.

[2] Siehe Kapitel V.

[3] Non minus ad theologiam pertinet considerare disposiciones, quibus natura intellectualis, que beatifici boni est capax, debet bene disponi, ut ipsum beatificum bonum beatifice consequatur. fol. 182vb.

[4] Tercia conclusio: aliqua pars theologie est practica. patet de illa, que considerat de virtutibus et de virtuosis operibus, quibus viator tendit in suum beatificum bonum. unde arguitur sic: aliqua pars theologie est moralis, considerans

Letzteres bedeutet jedoch in keiner Weise einen Widerspruch gegenüber der Tatsache, daß die Theologie in ihrer Gesamtheit spekulativ ist. Hauptgegenstand und letztes Ziel der Gesamttheologie ist spekulativ, also auch sie selbst; ein Teil derselben, die Moral dagegen hat als Gegenstand ein praktisches Ziel, somit ist dieser Teil, für sich betrachtet, selbst praktisch.

So hat denn Augustinus von Rom in diesem entscheidenden Punkte der theologischen Prinzipienlehre seine Stellung dargelegt. Er steht damit bewußt im Gegensatz zu denen, die mit Skotus die Theologie als solche eine praktische Wissenschaft genannt hatten, er steht auch außerhalb der Reihe der Augustinertheologen, und sieht sich bei aller Rücksichtnahme genötigt, die Auffassung Aegidius' und seiner Schule von der Theologie als affektive Wissenschaft entschieden abzulehnen.

Favaroni kommt so zu einer ähnlichen Lösung wie der hl. Thomas, der in seiner Summe[1] einen wirklich spekulativen und einen wirklich praktischen Teil der Theologie anerkennt, sie aber als Ganzes mehr spekulativ bezeichnet, da sie mehr über Gott und göttliche Dinge nachdenkt, als darüber, wie der Mensch zur vollkommenen Gotteserkentnis und damit zur ewigen Seligkeit gelange. — Nicht zu übersehen ist allerdings der Unterschied in der Auffassung des hl. Thomas und der des Augustinus Favaroni, da dieser mit seinem hl. Ordensvater, Albert dem Großen, Bonaventura und vor allem mit der Augustinerschule, das letzte Ziel der Theologie in der Erkenntnis und in der Liebe des höchsten Gutes, oder in der Liebe des erkannten Gutes sieht, jener in der Schau.

§ 3. Die Lehre der Hl. Schrift in ihrer Gesamtheit ist praktisch

Hatte Favaroni die theologische Wissenschaft als Ganzes spekulativ genannt, so liegt es ganz anders mit der Gesamtheit der Hl. Schrift. Von ihr sagt er, daß sie praktisch sei[2]. Besteht doch ihre Hauptaufgabe

---

rectam viam ducendam secundum omnem statum moralem scl. politicum circa alta regimina, yconomicum circa regimen particularis familie, ethycum circa virtuosum regimen proprie persone . . . ergo illa pars theologie, que dirigit viatorem in eternam beatitudinem circa omnem statum docet rectam viam ducendam. fol. 183ra.

[1] S. Theol. I q. 1 a. 4.

[2] 5. concl.: Totalis doctrina sacre scripture katholice sumpta est practica et non speculativa. probatur, nam principale propositum sacre scripture non est, ut sciamus tantum, sed ut boni fiamus, sicud dicit aristoteles 2° ethicorum de morali sciencia. igitur principale propositum, de quo doctrina scripture

nicht so sehr darin uns zu belehren, sondern vielmehr uns zu guten Menschen zu machen. Ihr letztes Ziel ist also nicht das speculabile verum, als vielmehr das operabile bonum. Denn nach dem hl. Augustinus will uns die Schrift zur rechten Gottes- und Nächstenliebe führen, und derjenige hat die hl. Schrift nicht voll erfaßt, bei dem sie dies nicht bewirkt[1]. Die Kenntnis der Schrift ist also gleichsam nichts anderes als das Mittel zum Ziel, der tätigen Liebe. Nun enthält die Schrift freilich auch einige spekulative Stellen. Doch sind diese nicht eigentlich der Spekulation wegen eingefügt, auch sie sollen uns letztlich hinführen zur Liebe.

Abschließend stellt sich Augustinus Favaroni die Frage, ob man die Lehre der Hl. Schrift nicht besser mit Aegidius als affektiv bezeichnen solle, da doch ihr letztes Ziel eben die Liebe sei. Er verneint es unter Hinweis auf den hl. Augustinus, der unter Liebe nicht nur den inneren Affekt versteht, sondern das gesamte Leben und praktische Handeln nach den sittlichen Forderungen unserer irdischen Pilgerschaft[2]. Die Liebe ist also kein untätiges Gefühl, umfaßt vielmehr Dreierlei: den rechten Glauben, das rechte Wollen, und das rechte Handeln. Daraus folgt eindeutig, daß die Hl. Schrift in ihrer Gesamtheit eine doctrina practica ist.

V. Kapitel

Die Theologie als vornehmste Wissenschaft und als Weisheit[3]

Die Artikel 2 und 4 seiner einzigen, umfassenden Prologfrage[4] widmet unser Autor der Darlegung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Die Tatsache schon, daß Favaroni fast genau Zweidrittel

---

sacre instruit, non est speculabile verum, sed operabile bonum, quod est praxis. igitur ipsa est practica. fol. 183ra.

[1] Augustinus, De doctrina christiana l. I c. 36 n. 40, ML 34.34.

[2] Nomine caritatis intelligit beatus augustinus totam vitam moralem secundum exigenciam status vie, que non consistit in sola affeccione interna, sed completur in exteriori operacione. fol. 183va.

[3] Vgl. Bilz J., Einführung in die Theologie, Freiburg i. Br. 1935, 88ff.; Krieg C., Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, Freiburg i. Br. 1910, 77f.; Philipon M. M. (OP.), La théologie science suprême de la vie humaine, Revue Thomiste 1935, 387—421, 640ff.

[4] 2. art.: Utrum theologia sit nobilissima scienciarum intellectum viatoris illuminancium. fol. 169rb—180ra.

des Gesamtprologs auf diesen Fragenkomplex verwendet[1], zeigt seinen wissenschaftlichen Ernst, mit dem er um die Lösung ringt.

Hier gerade wird deutlich, wie sonst kaum wieder, wie sehr sich Augustinus Favaroni trotz aller Anlehnung an die großen Autoritäten, vor allem an Augustinus in theologischen Fragen, an Plato und Aristoteles in philosophischen, eine wirkliche Selbständigkeit bewahrt hat. Er dringt in subtiler Unterscheidung der Begriffe bis zum Kern der Schwierigkeit vor und zeigt sie auf, enthüllt dabei aber auch rückhaltlos überall die Schwächen in der Anschauung derer, die sich vor ihm an diesen Problemen versucht hatten.

Mit dieser seiner Kritik bleibt er auch nicht stehen vor einem Aegidius von Rom, den er als ‚doctor noster' schätzt[2] und dessen Autorität er, soweit möglich, anerkennt[3]. Vor allem mußte es gerade in diesen Fragen bei der grundsätzlich ablehnenden Haltung des Hugolin von Orvieto der Philosophie gegenüber[4], mit diesem zu einem scharfen Zusammenstoß und zu eingehenden Auseinandersetzungen kommen. So stellt der erste Teil seines zweiten Artikels eine einzige Widerlegung der Stellungnahme Hugolins in diesen Fragen dar[5].

Aus Gründen der Übersichtlichkeit und im Anschluß an unseren Autor werde ich den ganzen Fragenkomplex in getrennten Kapiteln

---

4. art.: Utrum sola sciencia theologica sufficienter ostendat intellectui viatoris tam terminum quam viam sue recte peregrinacionis. fol. 183va—204ra.

[1] Man könnte freilich den ganzen Prolog von dieser Sicht her betrachten, wie leicht ersichtlich aus der Formulierung der Fragestellung der Gesamtquästio: Circa prologum libri sentenciarum quero: Utrum sola sciencia theologica ostendat sufficienter intellectui viatoris, quidquid sufficit et requiritur ad consequendum finaliter suum beatificum bonum. fol. 159ra.

[2] Secundo modo loqui possumus de certitudine penes nos, et hoc dupliciter, scl. de certitudine credulitatis et fidei, et de hac salvat doctor noster egidius terciam condicionem (sapiencie). fol. 179va. Vgl. auch Anm. 3.

[3] Die Auseinandersetzung mit Aegidius von Rom s. fol. 174ra—175va. Ideo videndum est de modo egidii, qui procedit ad ostendendam nobilitatem theologie super omnes alias sciencias, quoniam ipse tangit difficultatem in sua radice et non subtrahit ab aliis scienciis suas consideraciones . . . l. c. Iste modus multum appropinquat ad veritatem et tangit difficultatem in sua // viva radice. sed cum reverencia michi videtur, quod detrahat plus quam debeat metaphysice in hoc, quod dicit ipsam non ita principaliter esse de deo sicud theologia ex hoc, quod considerat eciam encia creata in suo principali subiecto . . . fol. 174va—vb.

[4] Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 248—254.

[5] fol. 169rb—174rb.

behandeln. Das vorliegende soll also die Würde der Theologie vor den anderen Wissenschaften dartun, die darin gipfelt, daß ihr allein mit Recht der Ehrenname Weisheit zukommt. Ein weiteres Kapitel handelt vom Subjekt der Theologie. Kapitel VII soll dann im einzelnen die Reichweite und die Grenzen der anderen Wissenszweige, besonders der Metaphysik und der Ethik dartun, woraus sich klar die Notwendigkeit der spekulativen wie der praktischen Theologie ergibt.

1. Abschnitt

Die Würde der Theologie vor den anderen Wissenschaften

Der hl. Thomas behandelt unsere Frage nach der Würde der Theologie vor den anderen Wissenschaften in der ersten Quaestio seiner theologischen Summe[1]. Seine affirmative Beantwortung gründet auf drei Elementen: Einmal auf der Sicherheit ihrer Erkenntnisse, die höher ist als die aller anderen Wissenschaften, da sie sich herleitet nicht aus dem natürlichen, trügerischen Lichte der Vernunft, sondern aus dem Lichte göttlichen Wissens, bei dem jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Die Vorrangstellung der Theologie beruht zweitens auf der Würde ihres Gegenstandes, beschäftigt sie sich doch im Gegensatz zu den anderen Wissenszweigen grundsätzlich mit dem, was über die menschliche Vernunft hinausgeht. Endlich auch aus den praktischen Wissenschaften ragt die Theologie an Würde hervor auf Grund ihres letzten Zieles, denn alle anderen sind in ihrem Ziel auf sie hingeordnet, sie allein nur strebt unmittelbar auf das höchste aller Ziele, auf die ewige Seligkeit hin[2].

§ 1. Das Kriterium für die Unterscheidung

Aehnlich wie bei Thomas wurde im Laufe des folgenden Jahrhunderts immer wieder die Frage nach der Würde der Theologie vor den anderen Wissenschaften behandelt oder doch wenigstens ihre Überlegenheit ohne weiteres vorausgesetzt, indem bald dieses, bald jenes obiger Elemente zum Beleg herangezogen wurde. Dabei fand das Problem fortlaufend eine größere Klärung und Abgrenzung, je nachdem, ob das Problem Beachtung fand bei der Behandlung der Notwendigkeit der

[1] Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis? S. Theol. I q. 1 a. 5.
[2] l. c.

Theologie oder im Streite um ihr Subjekt bzw. Objekt, oder aber im großen Austrag zwischen Theologie und Philosophie[1].

Um jedes Mißverständnis von vornherein auszuschalten, weist Favaroni darauf hin, daß es etwas grundsätzlich anderes ist die Würde der Theologie vor den anderen Wissenschaften aufzuzeigen, sofern sie wie diese ein System von Wahrheiten ist, zusammengefaßt unter einem obersten Gesichtspunkt, und etwas anderes von der Vorrangstellung und Autorität der Hl. Schrift über andere Doktrinen, die uns überkommen sind, zu sprechen[2]. Die Vernachlässigung dieser wichtigen Unterscheidung hatte zu manchen unnötigen Verwirrungen Anlaß gegeben.

a) certitudo kein hinreichendes Kriterium

Die Würde einer Wissenschaft kann nach Aristoteles, an den unser Theologe sich in dieser Frage eng anschließt, einmal herrühren von der Würde ihres Formalobjektes, zum anderen aus dem Grade ihrer Gewißheit.

Unter Gewißheit einer Wissenschaft versteht der Stagirite allerdings nicht irgendeine Glaubhaftigkeit oder Glaubensgewißheit — certitudo credulitatis vel fidei, mit der z. B. ein Schüler seinem Lehrer Glauben schenkt, sondern eine Gewißheit der inneren Einsicht — certitudo evidencie et veritatis intelligencie, wie sie dem Verstande aus evidenter Durchdringung der Wahrheit — evidencia demonstracionis et confirmacione demonstracionis zukommt[3].

Die Gewißheit der inneren Einsicht einer Wissenschaft kann wiederum zwei Ursachen haben. Einmal, sofern die Wahrheiten, die in

[1] Eine Aufzählung von Theologen, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts diese Frage behandelt haben, siehe bei Zumkeller A., l. c. 168, Anm. 2.

[2] Aliud est assignare nobilitatem sciencie theologie, que est ordinacio veritatum scibilium ad aliquam unam principalem racionem religatarum, quas inquirit intellectus theologice speculans super quamlibet aliam scienciam, que est similis ordo veritatum etc. et aliud est assignare dignitatem et altam autoritatem scripture, per quam nobis theologice veritates revelantur super doctrinas quascumque, per quas ab aliis alie sciencie traduntur. fol. 175va.

[3] Vgl. propos. 1: Certitudo, ex qua sumitur dignitas alicuius sciencie, est certitudo non credulitatis et fidei, qualem habet discipulus credens suo doctori, sed certitudo evidencie veritatis intelligencie, qualem habet intellectus non iam tenens veritates ex auctoritate, sed evidencie claritate. fol. 175va; siehe auch Lang H., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, 159ff.

der Wissenschaft betrachtet werden, unserem Verstande angepaßt sind. Sodann, sofern die Ableitungen, durch die irgendwelche Wahrheiten aus anderen sich herführen lassen, einsichtig und durchsichtig sind. Aus dem ersten Grund hat z. B. die Geometrie einen höheren Gewißheitsgrad als die Metaphysik, denn das Objekt der Geometrie ist sowohl in sich einsichtig, wie auch unserem Verstande, während das der Metaphysik zwar in sich einsichtig ist, nicht aber ohne weiteres unserem Verstande angepaßt, der sich nach Aristoteles diesem gegenüber verhält wie das Auge eines Nachtvogels dem Sonnenlichte gegenüber[1]. Aus dem zweiten Grund steht die Geometrie höher als die Astrologie, da ihre Beweisführungen evidenter sind. An erster Stelle steht hier die Mathematik, deren Beweise den höchsten Gewißheitsgrad besitzen[2].

So kann es also durchaus sein, daß der Betrachtungsgegenstand in sich von höchster Einsichtigkeit ist, aber unserem Verstande wenig angepaßt. Ja in der Regel kann man sagen: je einsichtiger ein Gegenstand in sich und von Natur aus ist, desto weniger ist er es für unseren schwerfälligen Verstand[3] und folglich weniger gewiß. Darum ist es in keiner Weise ungeziemend noch von Bedeutung, daß eine andere Wissenschaft einen höheren Gewißheitsgrad hat als die Theologie, da dieser nicht aus der Natur der Sache kommt, sondern sich herleitet vom Menschen und seiner Aufnahmefähigkeit. Es spricht vielmehr für die eigentliche Würde, die nobilitas der Theologie, daß ihr Gegenstand so erhaben ist, daß er dem menschlichen Verstand nur schwer zugänglich ist und

[1] 2. prop.: Talis certitudo sciencie ex duplici causa potest provenire. primo si illa, que tractantur in sciencia, sunt magis proporcionata intellectui nostro. secundo si deducciones, quibus alique veritates ex aliis fiunt note, sint evidenciores etc. ex primo geometria est cercior metaphysica, quia illa, que tractantur in metaphysica, non eque nota nobis et nature, sed sunt manifestissima nature. intellectus vero humanus ad ea se habet sicud oculus noctue ad lucem solis, ut dicit aristoteles 2° metaphysice. fol. 175vb.

[2] Ex secundo geometria est nobis cerciorastrologia . . . quia demonstraciones geometrice sunt evidenciores quam astrologice. et similiter sciencie mathematice cerciores sunt aliis. l. c.

[3] Intelligibilia, quanto sunt maioris intelligibilitatis, tantum sunt apud naturam maioris certitudinis, apud nos vero minoris. et que sunt apud nos nociores sunt apud naturam minoris intelligibilitatis et per consequens minoris certitudinis, sicud notavit henricus gandavensis in summa. apud nos autem, quanto sunt nociora tanto sunt maioris certitudinis; ergo sicud certitudo alicuius sciencie supra aliam actenditur penes nos et non penes naturam, ut quod geometria sit cercior metaphysica, ita dignitas, que ex hac certitudine sumitur, actenditur penes nos sive penes modum intellectus humani et non penes modum nature. fol. 176ra.

folglich nur eine geringe Gewißheit innerer Einsicht gewährt[1]. Zudem ist schon die geringste Einsicht in diese erhabenen Wahrheiten von höchster Bedeutung und Werthaftigkeit.

Ganz unangebracht ist es nach Favaroni, zu sagen, die Theologie erhalte aus der Autorität der Schrift einen sehr hohen Grad an Gewißheit. Denn einmal gehe es bei der Beurteilung der Würde einer Wissenschaft letztlich gar nicht um diese Glaubensgewißheit. Sodann ist diese Gewißheit ja eigentlich etwas ganz Subjektives, hängt also vollständig vom freien Willen des Menschen ab. Denn obige Sicherheit aus der Schrift ergibt sich nur für den gläubigen Menschen. Wer jedoch nicht glauben will, für den sind selbst die Aussagen der Hl. Schrift ohne jede Gewißheit. Hieraus ergibt sich für Favaroni die Nutzlosigkeit der Beweisführung bei Aegidius[2], der zur Erläuterung der Vorrangstellung der Theologie — ähnlich wie Thomas von Aquin[3] — nachweist, daß sie auf einem übernatürlichen Lichte beruhe, die übrigen Wissenschaften dagegen sich nur auf das Licht der natürlichen Vernunft stützen[4].

[1] 4. prop.: Non est inconveniens nec magni ponderis, quod aliqua sciencia alia a theologia sit theologica sciencia hac dignitate dignior. patet ex precedentibus. nam talis dignitas sumitur penes certitudinem sciencie apud nos. sed non est inconveniens, quod aliqua alia sciencia sit nobis evidencior quam theologica sciencia et talis certitudo, per quam sumitur dignitas sciencie et certitudo evidencie, per primam proposicionem. evidencia autem hec est ex eo, quod illa, que considerantur in sciencia, sunt melius proporcionata intellectui nostro et per consequens sumitur penes modum intellectus nostri et non penes modum nature, cui sunt magis nota illa, que intellectum nostrum transcendunt, ac per hoc sunt minus nota nobis et minus certa. ergo non est inconveniens, quod alia sciencia sit nobis cercior hac certitudine evidencie. fol. 176ra.

6. prop.: Ex sui dignitate sciencia theologica redditur nobis incercior quibusdam aliis scienciis. ideo non est magni ponderis dignitas sciencie, que ex certitudine sumitur . . . probatur, quoniam ex nobilitate sui subiecti et altitudine suarum veritatum sciencia theologica redditur nobis difficilis et minus nobis evidens et per consequens certa, que de se et apud naturam est maioris evidencie et certitudinis, sicud maioris intelligibilitatis. sed ex nobilitate subiecti sumitur vera dignitas sciencie. fol. 176va.

[2] Aegidius Romanus, Primus liber sententiarum, Venetiis 1521, prol. fol. 5va: Unde sicut cognitio principiorum, quae sunt solum nota in lumine intellectus agentis, excellit cognitionem conclusionum, sic cognitio eorum, quae dicuntur in sacra pagina, excellit omnem aliam cognitionem a nobis habitam, cum lumen divinum, in quo talis nota sunt, lumen rationis excedat.

[3] S. Theol. I q. 1 a. 5.

[4] Frustra ergo egidius laborat in hoc studens probare hanc dignitatem theologie pre ceteris scienciis convenire ex hoc, quod theologia innititur lumine supernaturali, alie vero sciencie lumine racionis. fol. 176ra. Vgl. Anm. 1.

So ergibt sich klar die Unmöglichkeit, aus dem Gewißheitsgrad einer Wissenschaft auf ihre Würde zu schließen, da dieser nur ein Kriterium quoad nos und nicht quoad naturam ist. Folglich ist es auch bedeutungslos, wenn die Theologie an Gewißheit erst nach manchen anderen Wissenschaften komme. Gibt es doch keine Wissenschaft, die beides, die scheinbare und uneigentliche Würde, die dignitas secunda aus dem höheren Gewißheitsgrad, und die eigentliche Würde, die dignitas prima aus der Erhabenheit ihres Betrachtungsgegenstandes in sich vereinigen könne[1]. Unser Verstand verhält sich nämlich zu den erkennbaren Dingen, wie unser Gesichtssinn zu den sichtbaren Dingen. Was überhell ist, wird vom Auge nur mit Mühe unterschieden, da dies dem Gesichtssinn nicht angepaßt, während das mäßig Helle mühelos erkannt wird. Ähnlich ist die Wahrheit, die einen überhohen Grad der Erkennbarkeit besitzt, der Schwerfälligkeit unseres Verstandes zu wenig angepaßt, geht also über seine Fassungskraft hinaus und ist für ihn nur schwer erkennbar.

b) Das subiectum principale als echtes Kennzeichen für die Würde der Theologie

Das eigentliche und untrügliche Kennzeichen für die wahre Würde einer Wissenschaft, also auch der Theologie, ist nach obiger Darlegung nicht die Gewißheit, die sie gewährt, sondern logischerweise die Erhabenheit ihres Formalobjektes; denn dieses ist wirklich ein objektives Kriterium, ein Kennzeichen quoad naturam[2]. Beweis ist unserem Autor schon die Tatsache, daß Aristoteles die Vorrangstellung der Metaphysik vor den anderen Disziplinen aus diesem Kennzeichen nachweist, obwohl diese doch, was ihre Gewißheit angeht, vielen anderen nachsteht[3].

[1] Nulli uni sciencie potest utraque dignitas pre ceteris aliis scienciis convenire. probatur: nam nulla sciencia potest esse de obiecto nobilissimo, penes cuius nobilitatem actenditur prima dignitas sciencie, et de nobis cercioribus certitudine evidencie, penes quam actenditur secunda dignitas sciencie. 5. prop. fol. 176ra.

[2] 7. prop.: Maior dignitas sciencie est illa, que sumitur penes dignitatem subiecti, quam illa, que sumitur penes certitudinem eius. probatur, quia sicud talis certitudo actenditur penes nos et non penes naturam, ita dignitas, que ex ipsa sumitur, actenditur penes nos non penes naturam. dignitas autem, que sumitur ex dignitate subiecti seu obiecti, actenditur penes naturam et non penes nos. talis autem est racionabiliter maior. fol. 176va.

[3] 8. prop.: Vera nobilitas sciencie actenditur penes dignitatem eius apud naturam, que sumitur ex nobilitate obiecti et non penes eius dignitatem apud nos, que sumitur ex certitudine eius. unde talis dignitas non est nobilitas. l. c.

Das Formalobjekt einer Wissenschaft bezeichnet jenen besonderen Gesichtspunkt, die ratio, unter dem sie hauptsächlich ihren Betrachtungsgegenstand, ihr Subjekt, erkennt[1]. Dieser besondere Gesichtspunkt ist es, der alle Wahrheiten, die zu einer bestimmten Wissenschaft gehören, in sich vereinigt und ordnet. Er ist es darum auch, der die spezifische Unterscheidung einer Wissenschaft von der anderen bewirkt. Also nicht der Betrachtungsgegenstand für sich allein führt diese Unterscheidung der Wissenschaften herbei — das erhellt schon aus der Tatsache, daß verschiedene Wissenszweige die gleichen Dinge betrachten — sondern eben dieser bestimmte Gesichtspunkt. Auf die Erhabenheit dieser ratio formalis kommt es also an bei der Bestimmung der Würde einer Wissenschaft[2].

Favaroni stimmt hier mit seinem Ordenslehrer Aegidius Romanus und dem hl. Thomas überein, die er auch ausdrücklich erwähnt[3]. Im Streite um die Vorrangstellung der Theologie vor den übrigen Wissenschaften scheiden von vornherein die meisten derselben aus, da sie als Spezialwissenschaften nicht Gott zum Gegenstand ihrer Betrachtung haben, der zweifellos an Erhabenheit alles andere überragt. Eine gewisse Schwierigkeit bietet nur die Metaphysik, da sie wie die Theologie eine allgemeine Wissenschaft, eine sciencia communis ist, und ihr folglich der gleiche Betrachtungsgegenstand, nämlich Gott, eigen ist[4].

[1] Über das Subjekt der Theologie siehe die eingehende Darstellung in Kap. VI.

[2] 1. concl. responsiva: Nobilitas sciencie actenditur penes nobilitatem racionis formalis sui subiecti, quam principaliter ipsa considerat. probatur, nam nobilitas sciencie actenditur penes eius actualitatem. sed actualitas sciencie sumitur ex racione formali, quam principaliter considerat in suo subiecto. ergo conclusio vera. — nobilitas sciencie actenditur penes illud, unde sumitur specifica differencia, per quam distinguitur ab aliis scienciis. patet hoc, nam per idem recte ponitur aliquid in esse specifico et in esse tante nobilitatis. sed specifica differencia, per quam una sciencia specifice distinguitur ab alia, sumitur ex racione formali, quam principaliter ex suo subiecto considerat, ut dicunt thomas doctor sanctus et egidius. ergo etc. fol. 176va. Vgl. S. Thomae S. Theol. I q. 1 a. 7, und Aegidius Romanus, De subiecto theologie, Venetiis 1504, fol. 98—100.

[3] Aegidius Romanus, Primus liber sent., Venetiis 1521, prol. q. 1 a. 3: Quid sit subiectum in sacra pagina?

S. Thomas, S. Theol. I q. 1 a. 7: Utrum Deus sit subiectum in theologia. Vgl. die weiteren Ausführungen über das Subjekt der Theologie in Kap. VI.

[4] Dicit ergo egidius bene, quod questio de dignitate theologie super sciencias alias de scienciis specialibus non habet difficultatem; nulla enim talis habet deum pro obiecto. nec aliqua talis de directo considerat de deo. sed difficultas magna, ut ait, est de metaphysica et merito, quoniam eius consideracio ascendit ad deum et multum se profundat in eum et nobiles veritates de deo concludit.

Favaroni löst die Schwierigkeit wie folgt: Die Metaphysik betrachtet Gott unter dem Gesichtspunkt des Seins, sub racione entis, die Theologie unter dem des beseligenden Gutes, sub racione beatifici boni; denn in der Hl. Schrift zeigt sich uns Gott als das beseligende Ziel aller Sehnsucht und als unser beseligender Lohn im Jenseits, kurz als das bonum beatificum[1]. Diese ratio beatifici boni der Theologie aber ist weit vorzüglicher als die ratio entis der Metaphysik. Folglich steht die Theologie an Würde auch über der Metaphysik.

Zum Beweise zieht Favaroni die Ansicht des Augustinertheologen und Aegidiusschülers Jakob von Viterbo heran, der nachweist, daß die ratio boni höher stehe als die ratio veri und damit auch höher als die ratio entis. Die ratio veri nämlich leitet sich her aus der ratio ihrer Erkennbarkeit, diese aber wieder aus ihrer ‚Aktualität'.

Alles nämlich, was erkannt wird, wird es nur insoweit, als es in actu ist, nicht aber sofern es nur in der Möglichkeit, in potencia existiert. Die ratio veri wie die ratio entis leiten ihre Würde her allein aus dem wirklichen Sein ihres Gegenstandes, die ratio boni auch schon aus dem möglichen Sein. Folglich steht letztere höher. Und da diese ratio boni der Gesichtspunkt ist, unter dem die Theologie Gott betrachtet, steht sie an Würde über allen anderen Disziplinen[2].

---

fol. 174va. Aegidius Romanus l. c. (fol. 5ra) sagt darüber: Notandum ergo, quod scientia humana duplex est: communis et specialis. Si autem quaeratur, utrum theologia sit dignior aliqua scientia speciali nobilitate subiecti, quaestio non habet dubium. Nam ut habitum est, nulla scientia specialis habet pro subiecto Deum, nec de Deo directe considerat . . . Sed utrum sit nobilior metaphysica . . . dubium est. Nam cum subiectum in metaphysica sit ens in eo quod ens, et ens in eo quod ens non solum includit Deum sed et bonum creatum. Cum bonum creatum sit aliquid bonum, videtur quod dignior sit metaphysica, que est de omni ente quam theologia, que est solum de ente primo principaliter.

[1] 2. concl. 2.art.: consideracio theologica de deo est sub racione beatifici boni et consideracio metaphysica est de eodem sub racione entis. fol. 176vb. — Vgl. Manser G. (OP.), Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1935, 123f.; Mausbach J., Die Ethik des hl. Augustinus I., Freiburg i. Br. 1909, 75f.

[2] Jacobus de Viterbio, 8ª Quaestio de Quodlibet I (Vat. lat. 5745, fol. 59ra) Utrum beatitudo principalius consistat in actu intellectus (cuius obiectum est verum), quam in actu voluntatis (cuius obiectum est bonum)? — Die Antwort lautet: Ratio boni non solum est perfeccius quam ratio veri, immo est prior secundum naturam et enti propinquior. — Vgl. dazu Gutiérrez D. (OESA.), Notitia historica antiquae Scholae Aegidianae, in Analecta Augustiniana XVIII, 1, 39—67, bes. 55. — Ähnlich hatte Jakobs Lehrer geurteilt: Aegidius Romanus, II. Sent. d. 34, q. 1 a. 4: Bonum aequabitur enti, quia dicitur de

Freilich gibt sich Favaroni mit dieser Begründung des Jakob von Viterbo nicht zufrieden. Obige Beweisführungen haben doch nur bei den geschaffenen Dingen ihre Gültigkeit. Bei Gott jedoch ist jeder Gesichtspunkt, der eine spezielle Vollkommenheit besagt, dem anderen gleich. Ist doch jede Vollkommenheit in ihm in gleicher Weise aktiviert und in gleicher Weise unendlich[1]. Darum versucht unser Autor die Vorzüglichkeit der ratio boni vor der ratio entis durch eine weitere Überlegung zu sichern:

Er setzt die ratio beatifici boni, unter der die Theologie Gott betrachtet, gleich der ratio optimi, die als solche vorzüglicher ist als jeder andere Gesichtspunkt. Die ratio beatifici boni besagt nun tatsächlich nichts anderes als die Betrachtung Gottes unter dem Gesichtspunkt des letzten und beglückenden Gutes, entspricht also der ratio optimi.

Denselben Gedanken wertet Favaroni in folgender Weise aus: Der Gesichtspunkt des beseligenden Gutes ist der Gesichtspunkt der höchsten Seligkeit. Diese Seligkeit umfaßt jegliche Vollkommenheit und jedes andere Gut. Denn alles, was gut ist und vollkommen, vereint sich hier zur Vervollkommnung und Vollendung des höchsten beseligenden Zustandes[2]. Unzweifelhaft also ragt die ratio beatifici boni über die ratio entis weit hinaus, und steht folglich die Theologie, die Gott unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, an Würde über jeder anderen Wissenschaft, selbst über der Metaphysik.

§ 2. Ablehnung der Ansicht des Aegidius Romanus

Gegen obige Beweisführung für die überragende Würde der Theologie könnte freilich eine Schwierigkeit aufgeworfen werden, die sich schon Aegidius von Rom in folgender Weise gestellt hat: Subjekt der Metaphysik ist das ens in quantum ens, umfaßt also nicht nur Gott,

---

omni ente et excedit ens, quia dicitur de non ente, nam ens omnino in potentia, sicut est ipsa materia (prima), non est ens, et tamen est quid bonum.

[1] Aliter ad invicem conparantur perfecciones in deo et aliter in creaturis. nam in creaturis prima perfeccio et universaliter quelibet perfeccio communior est et minor aliis sequentibus et habet se ad alias potencialiter. ideo in creaturis racio boni est nobilior racione entis . . . in deo autem non sic. sed cum in eo sint perfecciones separate, quelibet est purissimus actus. unde quelibet habet modum inmensitatis . . . ac per hoc racio boni in deo nec aliqua alia . . . est nobilior racione entis. fol. 177ra.

[2] Favaroni stützt sich hier auf die bekannte Definition des Boethius, De consolatione philosophiae l. III prosa II, ML 63.724. Danach ist die Seligkeit der status omnium bonorum aggregatione perfectus.

sondern auch das ens creatum, das geschaffene Sein. Subjekt der Theologie jedoch ist nur das ens increatum — Gott. So scheint also die Metaphysik, die jegliches Sein umfaßt, vorzüglicher zu sein, als die Theologie, die hauptsächlich nur das primum ens betrachtet[1]. Aegidius versucht folgende Lösung der Schwierigkeit: Gott und die gesamte Schöpfung bilden zusammen nichts Vollkommeneres als Gott allein. Also ist obiger Schluß, die Metaphysik übertreffe die Theologie durch die Würde ihres Formalobjektes, falsch[2]. Im Gegenteil — so argumentiert er weiter — gerade weil die Metaphysik Gott und Welt zugleich betrachtet, verliert sie an Erhabenheit vor der Theologie, die ihr Hauptaugenmerk allein auf Gott als das erste Sein, dem Sein per se richtet. Die Theologie erkennt dadurch, daß sie in erster Linie und hauptsächlich Gott umfaßt, mehr von Gott als die Metaphysik. So hält Aegidius die Würde der Theologie vor der Metaphysik genügend gesichert[3].

Diesen Lösungsversuch muß Favaroni ablehen. Denn die Behauptung, die Theologie erkenne Gott besser und erfasse mehr von ihm als die Metaphysik, da jene Gott zuerst und allein betrachte, diese dazu noch das geschaffene Sein, ist hinfällig. Erkenne doch die Metaphysik jedes Sein — also auch Gott — in seiner ganzen Vollkommenheit, so nämlich, wie ihm das Sein zukomme, nicht mehr und nicht weniger[4].

[1] Vgl. Anm. 4 S. 95.

[2] 1. concl.: Deus et universitas creaturarum non sunt quid maius bonum vel perfeccius quam deus solus. propter quod, si bonitas et perfeccio creaturarum nichil addit perfeccioni et bonitati dei, non possumus concludere metaphysicam esse digniorem, que est de deo et ente creato simul, quam theologia, que est de increato solum. fol. 174va.

[3] Secunda conclusio egidii est: Metaphysica est inde vilior, quia considerat utrumque simul, quam si consideraret principaliter primum ens solum, ut theologia facit. hanc probat sic: secundum phylosophum illud, quod est per se et primo, est magis quam illud quod est per aliud. ideo 2° metaphysice dicitur, quod ignis est maxime calidus, quia est primo calidus in genere calidorum. cum ergo theologia magis primo et principaliter considerat de deo quam metaphysica, theologus plus de deo cognoscet quam metaphysicus. ergo cognoscet tantum et amplius. et racione qua tantum cognoscit, cum dignitas sciencie ex dignitate obiecti sumat originem. theologia est eque digna, non obstante dignitate creaturarum, cum nichil addat dignitati dei. racione autem qua theologia cognoscit amplius de deo quam metaphysica, est theologia magis digna. fol. 174va.

[4] 10. concl.: Omne verum simpliciter necessarium enunciabile de primo ente sive de deo concluditur vel concludi potest per metaphysicam scienciam. dico autem verum simpliciter necessarium, qualiter declaravi in 1. conclusione precedentis articuli. probatur conclusio: omne verum simpliciter necessarium

Selbst wenn man annimmt, die Metaphysik beschränke sich in ihrer Betrachtung auf Gott allein, so würde sie nicht das geringste mehr von ihm erkennen. Immer erkennt sie von Gott alles, was zur ratio entis gehört. Denn der ratio entis entspricht die ratio cognoscendi[1]. Nun aber hat Gott das Sein an sich und aus sich, die Geschöpfe aber haben es durch Teilnahme am Sein Gottes, sie haben folglich nur ein analoges Sein. In dieser Ordnung erkennt auch die Metaphysik jegliches Sein, zuerst Gott, das eigentliche, erste Sein, die Fülle des Seins, und erst in zweiter Linie das geschöpfliche, analoge Sein, das letztlich nichts anderes ist als eine „Spur" — vestigium, eine Teilnahme — participatio des ersten und vollen Seins Gottes[2]. Insofern sind nach Favaroni Theologie und Metaphysik völlig gleich.

---

enunciabile de primo ente enunciat de ipso aliquid, quod sibi ex plenitudine entis et perfeccionis formaliter conpetit. igitur potest concludi per illam scienciam, ad quam pertinet considerare talem plenitudinem entis et perfeccionis. sed sciencia metaphysica primum ens secundum plenitudinem sui esse, et secundum quamlibet perfeccionem eius intrinsecam et essencialem, et quamlibet talem secundum plenitudinem et inmensitatem considerat per 4. et 5. conclusionem, ergo. fol. 170vb.

11. concl.: Omnes nobiles veritates, quas asserit theologia vel concludere potest de deo, easdem asserit vel concludere potest sciencia metaphysica de eodem. probatur: omnes nobiles veritates de deo sunt veritates simpliciter necessarie. sed omnes veritates simpliciter necessarias potest metaphysica concludere de deo, per precedentem conclusionem. ergo etc. fol. 171rb.

[1] Diligenter notandum, quod qualis est ordo rerum in essendo, talis est ordo naturalis in consideracione sciencie in cognoscendo. ut illud, quod prius et plenius habet racionem entis, prius et plenius pertinet ad consideracionem sciencie considerantis raciones entis in quocumque, ut sicud res se habet ad esse, ita se habeat ad consideracionem sciencie in cognoscendo. ideo quemadmodum substancie sunt priores et perfeccio̊res accidentibus in essendo sive in racione entis, ita prius et principalius de eis considerat sciencia metaphysica. fol. 175ra.

[2] Sed deus et creatura ita ex parte rei se habent ad invicem, quod tota racio entis reperta in creatura analogatur sub racione entis in deo reperta, cum ens non univoce sed analogice dicatur de deo et de creaturis, sicud non univoce, sed analogice dicitur de substancia et accidente et de decem predicamentis. igitur consideracio, quam habet metaphysica de creaturis analogabitur sub consideracione, quam habet de deo. non igitur metaphysica considerat de deo et creaturis ex equo, sed primo et principaliter considerat de deo, tanquam de ente primo et pleno, in quo est origo et fontale principium tocius modi essendi. ex consequenti vero et per actribucionem considerat de creaturis, tanquam de quibusdam vestigiis, participacionibus primi et pleni entis divini, sicud principaliter considerat de substancia et ex consequenti, tanquam de quibusdam appendiciis considerat de accidentibus. cum ergo metaphysica primo et principaliter considerat de deo, tanquam de eo, in quo principaliter reservatur

Würde man endlich annehmen, die Metaphysik erkenne dadurch, daß sie zugleich Gott und die Geschöpfe umfaßt, mehr von ihm als die Theologie, nämlich Gott an sich und wie er sich in seinen Geschöpfen widerspiegelt — das war die Schwierigkeit, die sich Aegidius gestellt hatte — so müßte man nach diesem „mehr" fragen. Entweder fällt es unter den Gesichtspunkt des Seins, dann gehört es ohne weiteres und zwangsläufig in den Bereich der Metaphysik. Oder aber, es fällt nicht unter die ratio entis, und dann gehört es selbst unter Annahme obiger Vorraussetzung nicht zum Bereiche der Metaphysik, kann also auch nicht von ihr erkannt werden[1].

Damit ist also die Ansicht Aegidius' abgelehnt. Die einzig befriedigende Lösung in der Frage nach dem Vorrang der Wissenschaften besteht eben darin, daß beide Wissenschaften, die hier einander gegenüber stehen, Theologie und Metaphysik, in gleicher Weise und zuerst Gott als Betrachtungsgegenstand haben, erstere Gott sub ratione beatifici boni, letztere sub ratione entis. Die ratio boni ist weit vorzüglicher als die ratio entis, wie oben nachgewiesen. Also überragt die Theologie an Würde jede andere Wissenschaft mit Einschluß der Metaphysik[2].

In seinen bisherigen Darlegungen über die Würde der Theologie hatte Augustinus von Rom sie fast ausschließlich als spekulative Wissenschaft gesehen. Am Schlusse seines vierten Artikels[3] kommt er nochmals auf dieses Thema zu sprechen mit besonderer Berücksichtigung

racio entis, quam principaliter considerat metaphysica, de ceteris autem creaturis consideret, in quantum habent aliquam actribucionem ad primum: tota consideracio creaturarum in nullo minuit vel inpedit tam plenam et primam consideracionem de deo, qualem metaphysica de eo haberet, si solum consideraret de deo. fol. 175ra.

[1] Tercio ad conclusionem principalem (scl. quod theologia est dignior quam metaphysica, v. fol. 174va) arguitur sic: si metaphysica plus consideret de deo stante supposicione facta, quam nunc, quero de illo plus, quod tunc consideraret, aut religatur ad racionem entis aut non. si sic, ergo de facto metaphysica illud in deo considerat, quoniam in deo et in quolibet alio ente considerat omne quod ad racionem entis habet reduci. si non, ergo nisi in illo casu supposicionis facte caderet sub consideracione sciencie metaphysice, cum ipsa nonnisi racionem entis in deo principaliter consideret. fol. 175rb.

[2] Theologia est nobilissima scienciarum intellectum viatoris illuminancium: probatur sic: quoniam illa sciencia est omnium scienciarum merito nobilissima, que de nobilissimo subiecto sub nobilissima racione considerat. sed theologia considerat de deo, qui est nobilissimum encium, et sub racione nobilissima includente omnes alias nobiles raciones etc. 4. concl. responsiva 2.art., fol.179va.

[3] 4. concl. 4.art.: Theologia ex parte, qua est practica, est practicarum omnium scienciarum nobilissima, quemadmodum ex ea parte, qua est speculativa,

der Moraltheologie. Auch in dieser Sicht steht die Theologie über allen anderen praktischen Wissenschaften. Der Beweis erfolgt aus der Würde ihres letzten Zieles: Letztes Ziel, zu dem die Moraltheologie durch ihre tugendhaften Handlungen den Menschen anhält und hinordnet, ist seine höchste Beseligung in der klaren Anschauung Gottes. Dieses Ziel steht erhaben über dem der übrigen Wissenschaften, selbst der philosophischen Ethik, die nur ein untergeordnetes Teilziel des Menschen kennt, das Ziel, das ihm zukommt secundum quod homo[1].

An gleicher Stelle spricht unser Autor von einer anderen Würde, der principalitas, die er aber streng unterscheidet von der bisher behandelten, der nobilitas scientiae. Jene principalitas leitet sich nicht ohne weiteres her aus obiger nobilitas, hat nichts zu tun mit der Nützlichkeit einer Wissenschaft, besagt auch nichts über die Gewißheit, die sie gewährt, sondern ist ganz eigener Art. So sind zwar die spekulativen Wissenschaften nobiliores als etwa die mechanischen Wissenschaften, nicht aber principaliores. Jene Wissenschaft hat vielmehr vor der anderen den Vorzug der principalitas, die über diese irgendeinen Herrschaftsanspruch der Führung oder Leitung hat. In dem Sinne steht z. B. die Staatswissenschaft — sciencia civilis über der Kriegswissenschaft, der sciencia militaris[2].

Diese principalitas ist zweifach, verschieden nämlich für die spekulativen und praktischen Wissenschaften. Für erstere besteht sie darin, daß die in ihnen betrachteten Wahrheiten aufeinander hingeordnet sind. So sind alle Einzelwahrheiten auf das erste und schlechthin betrachtete Wahre hingeordnet, das die Metaphysik und die Theologie erkennt. Nun sieht aber die Theologie diese höchste Wahrheit unter einem vorzüglicheren Gesichtspunkt als die Metaphysik, der mehr dem

---

est omnium scienciarum speculativarum merito nobilissima, sicud 2° articulo ostendebatur. probatur conclusio: nam ultimus finis intrinsecus illius partis theologie, que est practica et moralis, est omnium finium intrinsecorum aliarum scienciarum practicarum merito nobilissimus. ergo. fol. 202rb. 5. concl. 4.art.: Theologia ex ea parte, qua est moralis et practica, est ceteris scienciis practicis principalior, quemadmodum ex ea parte, qua est speculativa, est principalior ceteris scienciis speculativis. fol. 202rb.

[1] Vgl. dazu Kap. VII, Abschnitt 2, § 2—4, und VII, Abschnitt 3, § 2 mit den Belegen.

[2] Sed una sciencia est principalior alia, quia habet super eam aliquam prerogativam dominii in dirigendo eam et regulando ipsam aliquomodo. sicud sciencia civilis principalior est militari eo quod ipsam dirigit et ordinat et eam regulat. fol. 202va.

Gesichtspunkt des schlechthin letzten Zieles entspricht, auf das alle anderen Wahrheiten hingeordnet sind. Favaroni nennt das die principalitas universalitatis[1].

In ähnlicher Zielstrebigkeit sind die praktischen Wissenschaften auf ein Gut hingeordnet, das aber bei den einzelnen Disziplinen verschieden ist: Die einen erstreben dieses, die anderen jenes Gut; das geringere ist dem höheren untergeordnet und wird von diesem irgendwie geleitet. Dementsprechend sind auch die Wissenschaften, die auf das höhere Gut abzielen, denen übergeordnet, die das geringere zum Ziel haben. So steht nach Aristoteles die Staatswissenschaft über allen anderen praktischen Wissenschaften, weil es ihr zukommt, alle Teilgüter auf das oberste rein menschliche Gut hinzuordnen. Nun steht allerdings ein anderes höheres Ziel, die clara visio dei, über diesem, was Aristoteles nicht gesehen; dieses zeigt die Theologie und ordnet auch darauf hin. Also kommt der Moraltheologie die Würde zu, die Favaroni principalitas dominii nennt[2]. Und so kann unser Autor

---

[1] Notandum secundo, quod quemadmodum duplex est genus scienciarum speculativarum scl. quarum finis est speculari verum, et practicarum, quarum finis est operari bonum. et utroque genere est aliqua principalior aliis, ad quam cetere religantur et ordinantur. ita duplex est racio direccionis et regiminis, ac per hoc duplex racio principalitatis inter sciencias et utraque racio principalitatis respectu aliarum scienciarum convenit theologie, ut patebit. fol. 202va.— Est ergo theologia in utroque genere scienciarum principalis, ad quam omnes alie sciencie aspiciunt velud ancille ad reginam, et fines subordinati ad supremum finem, et velud inferiores motores ad primum motorem, quia ipsa eis precipit et eas ordinat et non ordinatur, et movet et non movetur. fol. 203ra.

[2] Aliud autem est genus scienciarum scl. practicarum, et racio inter istas est aliqua principalitas, quoniam licet omnes sint ad finem boni, non tamen omnes equale bonum intendunt, dico tanquam finem intrinsecum, sed inter eas alique intendunt bonum hoc et bonum illud. et // inter istas est ordo dignitatis, quoniam inter bonum hoc et bonum illud unum est alio dignius et bonum, quod est minus dignum, reducitur et ordinatur ad bonum maius et dignius . . . ita et ipse sciencie inter se . . . sequitur, quod hec sciencia, que ipsum summum et primum bonum intendit, omnes alias regat et omnibus aliis dominetur et sic omnium (est) preceptiva. et hec est alia racio principalitatis inter sciencias, quam aliqui vocant principalitatem dominacionis, primam vero principalitatem universalitatis. . . . unde arguitur sic ad conclusionem: politica felicitas est maximum bonum hominis . . . sed supra hanc politicam felicitatem datur alia felicitas maior et perfeccior, ad quam politica felicitas ordinatur tanquam ad maius bonum eo, et hanc maiorem felicitatem intendit sciencia moralis et practica, distincta a sciencia civili et tota ethica . . . sed hec sciencia, ad quam ipsa civilis sciencia ordinatur et tanquam ad finem reducitur, . . . ergo

seine Ausführungen über die Vorrangstellung der Theologie, der principalitas, in folgender Konklusion zusammenfassen: Die Theologie ist, sofern sie spekulativ ist, vorzüglicher — principalior als alle übrigen spekulativen Wissenschaften principalitate universalitatis; sofern sie praktisch ist und Moralwissenschaft, vorzüglicher als die übrigen praktischen Disziplinen principalitate dominii[1].

§ 3. Die überragende Würde der Hl. Schrift

Hatte Favaroni bisher ausschließlich von der Theologie als Wissenschaft gesprochen, so verbreitert er sich anschließend auch über die Würde der Hl. Schrift, die hocherhaben dasteht vor allen anderen Doktrinen. Diese Würde ist eigener Art und entspringt anderen Ursachen als die der wissenschaftlichen Theologie.

Von der Lehre der Schrift stellt unser Autor fest, daß sie allein keines Irrtums verdächtig ist[2]; ist sie doch letztlich Lehre des Hl. Geistes, der sie dem Verstande der Propheten und Apostel durch innere Ansprache eingegeben, der auch ihre Worte und Schriften leitete nach dem Worte aus Mk 13,11: Nicht ihr seid es, die reden, sondern der Hl. Geist. Als Lehre also des Hl. Geistes ist sie über jeden Irrtum erhaben. Es gibt keine andere Lehre, die einen ähnlichen Vorzug aufweisen könnte. Denn wo Menschen angewiesen sind auf eigenes Forschen, da können sich auch Irrtümer und Fehler einschleichen. Nun steht fest, daß jeder Doktrin soviel Ansehen zukommt, als derjenige, der sie lehrt, Einsicht und Urteilskraft besitzt. Denn die Glaubwürdigkeit

ipsa merito architectonica et principalis: hec autem est theologia ex parte, qua est moralis. fol. 202va—202vb.

[1] Concl. 5, 4.art., siehe Anm. 3 S. 100.

[2] 5. concl.: Sola doctrina sacre scripture nulla falsitate suspecta est. istam conclusionem ostendo primo quoad eius exponentem scl. quod doctrina sacra nulla falsitate suspecta sit, quoniam talis doctrina spiritus sancti mente prophetarum et apostolorum interna quadam revelativa locucione intellectualiter alloquentis et eorumdem externa sonancia verba vel eciam scripta dictantis iuxta illud salvatoris: ‚non enim vos estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis' (Mc 13,11), // quod utique haberi potest a beato augustino 18° de civitate dei, cap. 38° (ML 41.598 — CSEL 40 [II]. 328f.) sed spiritus sanctus in revelando et dictando nec errare potest nec fallere aliquem. igitur prima exponens vera. secunda exponens, videlicet, quod nulla alia doctrina sic sit nulla falsitate suspecta, probatur, quoniam omnis alia doctrina est doctrina hominum, qui per humanum studium ipsam investigaverunt, sed quelibet talis in sua investigacione errare potest et decipi. igitur nulla talis est omnino ab omni suscpicione falsitatis aliena. fol. 178va—vb.

ist es, auf die sich das Ansehen einer Lehre stützt. Diese aber ist um so größer, je mehr sie vor Irrtum gesichert ist, je größer also die Einsicht und Erkenntniskraft ihres Lehrers ist[1]. Zweifellos übertrifft die Hl. Schrift jede andere Lehre der heidnischen Philosophen an Ansehen, da ihr Lehrer, der Hl. Geist an Weisheit und Urteilskraft alle menschliche Einsicht weit überragt[2]. So ist ihr Ansehen selbst größer als die Einsicht der Propheten und Apostel, durch die der Hl. Geist gesprochen und gelehrt hat. Denn selbst wenn jene die Lehren, die der Hl. Geist ihnen eingab, nicht verstanden, so würde das dem Ansehen der Schrift keinen Eintrag tun; hängt es doch einzig ab von der Irrtumslosigkeit, die ja hier durch den Hl. Geist garantiert ist. Selbst die Lehre des fleischgewordenen Wortes könnte sich aus gleicher Ursache keines höheren Ansehens erfreuen[3]. Diese einmalige Stellung und einzigartige Würde der Hl. Schrift ist der Grund, daß sie jedem Erdenpilger letzte Norm von entscheidender Bedeutung ist. Alles nämlich, was der Mensch mit Hilfe seines natürlichen Denkvermögens über Gott oder die Gottesliebe erforscht hat, oder was sonstwie eine menschliche Lehre festlegt oder gefunden hat, ist dann abzulehnen, wenn es mit der klaren Lehre der Hl. Schrift nicht übereinstimmt; es erhält aber aus der Übereinstimmung mit ihr autoritative Bestätigung[4]. Diese Darstellung der überragenden Würde der Hl. Schrift wird von Favaroni durch zahlreiche Belege aus Augustinus und Anselm veranschaulicht und gestützt.

[1] 6. concl.: Omnis doctrina tanta auctoritate est digna, quanta fuit vel est perspicacitas et intelligencia eius doctoris, a quo ministratur, ut omnium phylosophorum illa doctrina maiori auctoritate est digna, cuius maior fuit perspicacitas et scienciarum intelligencia. fol. 178vb.

[2] 1. coroll.: Inconparabiliter maiori auctoritate est digna doctrina sacre scripture quam doctrina cuiuscumque phylosophorum gentilium. patet corollarium, quoniam inconparabiliter maior est intelligencia spiritus sancti revelantis et administrantis hanc doctrinam, quam (per)spica(citas), ut dicit beatus augustinus 2° super genesim ad litteram (c. 5 n. 9, ML 34.267 — CSEL 28 [II]. 39): ‚maior est huius scripture auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas'. fol. 179vb.

[3] Secundum corollarium: // Maior est auctoritas sacre scripture quam tota apostolorum et prophetarum intelligencia, cum qua verba sacre scripture exterius eructabant. patet, quia sacra scriptura auctoritatem habet ex intelligencia spiritus sancti, per os apostolorum et prophetarum loquentis, et non ex ipsorum intelligencia. unde si ipsi non intellexissent illa, que per eos spiritus sanctus loquebatur, non minoris esset hec scriptura auctoritatis . . . fol. 1791a.

[4] Doctrina sacre scripture cuilibet intellectui viatoris pci humanam investigacionem scienciam acquirentis debet esse talis et tanta regula, ut per ipsam

Zusammenfassend kann also Favaroni klärend feststellen: Die Würde einer Wissenschaft erhellt aus der Erhabenheit ihres Formalobjektes, also jenes formalen Gesichtspunktes, unter dem eine Wissenschaft ihren Gegenstand betrachtet. Und hierin steht die Theologie sowohl als spekulative wie als praktische Wissenschaft an erster Stelle.

Die Würde einer Doktrin dagegen muß nach der Höhe der Einsicht und Urteilskraft ihres Lehrers beurteilt werden. Und hier übertrifft die Lehre der Hl. Schrift jede andere, da ihr Lehrer, der Hl. Geist, obige Eigenschaften im höchsten Maße besitzt und so letzte Irrtumslosigkeit garantiert[1].

2. Abschnitt

Die Theologie als Weisheit

§ 1. Begriff und Problemstellung

Hatte Aristoteles der Metaphysik als der vorzüglichsten unter den weltlichen Wissenschaften den Ehrennamen Weisheit gegeben, so war es in der Scholastik allgemein üblich geworden, diesen Namen auch auf die Theologie anzuwenden[2].

Freilich, die Bezeichnung der Theologie als Weisheit hat verschiedene Gründe. Sie bietet deshalb allein noch keinerlei Möglichkeit

---

videlicet, quidquid in quacumque alia doctrina dogmatizatur vel humana racione concluditur circa dei cognicionem vel eius fruitivum amorem, ut quidquid alibi dogmatizatum est vel humano ingenio conclusum reperitur, quod huic doctrine repugnet, eius auctoritate tanquam falsum dampnatur, quidquid autem ei consonat, eius auctoritate firmetur. 7. concl., fol. 179rb.

[1] Penes aliud actenditur nobilitas alicuius sciencie et dignitas vel doctrine vel scripture, per quam aliorum ingenia erudiuntur et iuvantur ad intelligendum scienciam illam. quia nobilitas sciencie actenditur penes nobilitatem obiecti formalis, circa quod versatur tota sciencia. dignitas vero doctrine penes periciem et claram intelligenciam doctoris ministrantis doctrinam et erudientis in tali sciencia. fol. 179rb.

[2] Vgl. Krebs E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI, 3—4, Münster i. Westf. 1912, 61—64; Söhngen G., Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit, Catholica I (1932), 49—69; Meyer H., Die Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin, Fulda 1934, 136ff.; Hirschberger J., „Quod sit officium sapientis" (S. Thomas Summ. c. Gent. I, 1), Philosophisches Jahrbuch 1940, 30—44; Zumkeller A. (OESA), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 207f.

zur Beurteilung der Stellung eines Scholastikers, wie schon Krebs[1] in aller Klarheit nachgewiesen. Denn Alexander von Hales hatte die Theologie Weisheit genannt, „weil sie die Seele nach der affektiven Seite hin vervollkommne und durch Motive der Furcht und Liebe zum Guten hin bewege". Ihm ist also die Theologie mehr oder weniger eine praktische Wissenschaft, wenn auch besonderer Art. Bonaventura, der eine wirklich praktische und eine wirklich spekulative Seite der Theologie anerkennt, nennt sie gerade deshalb Weisheit, weil sie eine Fertigkeit ist, die beides, die Spekulation und die praktische Handlung, in sich vereinigt. Der Hl. Thomas hatte die Theologie trotz ihrer praktischen Seite wesentlich eine spekulative Wissenschaft genannt[2], weil ihr letztes Ziel hauptsächlich in der Betrachtung Gottes besteht und sich um die menschlichen Handlungen nur soweit kümmert, als diese auf das letzte Ziel, die Anschauung Gottes, vorbereiten. Er nennt sie ferner Weisheit, da sie spekulative Durchdringung der höchsten Ursachen ist, ein Kriterium, wonach schon Aristoteles der Metaphysik den Namen Weisheit zuerkannt hatte. „Weisheit also nennt auch Thomas die Theologie. Aber während die Zeitgenossen und Vorläufer sie gerade deshalb Weisheit nannten, um ihren über dem Schema stehenden Charakter zu bezeichnen, nennt der Aquinate sie Weisheit, weil sie in dem einen Fach des Schemas, in der Rubrik: spekulative Wissenschaft, die höchste Vollendung bedeutet"[3]. Beide Ansichten werden in der Folge immer wieder vertreten, je nach der sonstigen Einstellung des Scholastikers[4].

Die Augustinerschule hatte sich auch in dieser Frage am augustinischen Gedanken orientiert, wonach die Theologie sich nicht allein auf die Tätigkeit des Verstandes beschränkt, sondern eine wesentliche Beteiligung des Willens voraussetzt, eben den ganzen religiös-sittlichen Menschen erfaßt. Zumkeller[5] weist dies bei Hugolin von Orvieto nach, der diese starke Betonung der charakterlichen Haltung als eigenes Element in die Begriffsbestimmung der Theologie aufnimmt, wenn er definiert: Cognitio theologica, quae est pia mente de Deo perceptio[6]. Gerade der Führer dieser Schule, Aegidius Romanus,

[1] Krebs E., l. c. 63 Anm. 1.

[2] S. Theol. I q. 1 a. 6: Utrum haec doctrina sit sapientia?

[3] Krebs E., l. c. 63.

[4] Siehe Beispiele bei Krebs l. c. 64.

[5] Zumkeller A., l. c. 207f.; vgl. Manser G. (OP.), Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1935, 123f.

[6] Zumkeller A., l. c. 283f. und 208.

hatte nach Bonaventura und Albert dem Großen in starker Anlehnung an Augustinus und im Gegensatz zu seinem Lehrer Thomas vor allem die affektive Seite der Theologie herausgestellt[1]. In seiner Darstellung der Theologie als Weisheit[2] klingt das deutlich an, wenn er den Namen ‚Weisheit' — sapientia — von sapor herleitet, weil nämlich die Theologie uns zum Geschmacke göttlicher Dinge anleitet, sodann uns das Göttliche gleichsam auskosten — sapere läßt[3]. Auch Jakob von Viterbo folgt ganz dieser Richtung, indem er seinerseits nachzuweisen sucht, daß die Theologie alle Bedingungen erfüllt, die nach Aristoteles[4] bei der Weisheit vorhanden sein müssen. Anderseits ist ihm mit Aegidius die Theologie weder rein praktisch noch rein spekulativ, sondern muß einfachhin affektiv genannt werden[5].

§ 2. Die Theologie als Weisheit

Von der Theologie als Weisheit handelt Favaroni im Zusammenhang mit der Frage und dem Nachweis ihrer überragenden Würde. Er hatte sich am Anfang obigen Problems das Gegenargument vorgelegt: Jene Wissenschaft ist unter allen die vorzüglichste, der in besonderer Weise der Ehrentitel Weisheit zukommt. Nun erkennt Aristoteles diesen Namen der Metaphysik zu[6]. Also ist diese und nicht die Theologie die vorzüglichste der Wissenschaften[7].

---

[1] Krebs E., l. c. 62, vgl. auch oben Kap. IV.

[2] Aegidius R., Primus liber sent., prol. II pars q. 1: Utrum sacra pagina debet dici sapientia?

[3] Bene dictum est, quod (sacra pagina) est sapientia, ex eo, quod ad saporem divinarum inducitur, quam ex eo quod divina sapere facit. Aegidius R., l. c., fol. 8ra.

[4] Metaphysica, lib. I c. 1—2.

[5] Jacobi a Viterbio, Quodlibet III q. 1, ms. Bonon. A 971, fol. 48ra: Dilectio Dei finis est sacrae doctrinae, non solum secundum aliquam eius partem, imo et totius . . . Unde non est simpliciter speculativa, cum finis eius sit aliquod aliud a speculatione, ut declaratum est, sed dicitur speculativa secundum quid. Et hoc modo Theologia non est activa vel practica. Unde dici debet simpliciter affectiva. — Ähnlich drückt er sich in seiner Abbreviatio in I. Sent. (ms. Neapel VII C 52, fol. 1va) aus; vgl. Gutiérrez D. (OESA.), De Jacobi Viterbiensi: Vita, operibus et doctrina theologica, Romae 1939, 73—75.

[6] Siehe Anm. 4.

[7] Illa sciencia est omnium nobilissima, que sibi pre ceteris nomen sapiencie vendicavit. sed metaphysica est huius(modi). ergo etc. minor patet primo metaphysice. igitur theologia non est nobilissima. fol. 169rb.

Die Darlegungen Favaronis zum Nachweis der Theologie als Weisheit sind nicht uninteressant. Er zeigt einen offensichtlichen Gegensatz zwischen der Auffassung der beiden bedeutendsten Vertreter griechischer Philosophie, zwischen Aristoteles und Plato auf. Ersterer nennt Weisheit allein schon die Kenntnis der ewigen und höchsten Ursachen. Letzterer betrachtet die Weisheit mehr von ihrer affektiven Seite. Nach Plato also verdient eine Wissenschaft den Namen Weisheit noch nicht aus der bloßen Betrachtung göttlicher Dinge, wenn diese nicht auch das liebende Umfangen derselben einschließt, ja, wenn sie nicht mehr auf diese Liebe abzielt als auf die bloße Erkenntnis[1]. Für Plato ist Philosophie und Weisheit das Gleiche, ebenso wie Philosoph sein und ein weiser Mensch sein.

Augustinus Romanus nun stimmt der Ansicht Aegidius' zu, der Weisheit — sapientia von sapor ableitet[2]. Die Stellung Platos hatte unser Autor aus Augustinus übernommen, der sie im „Gottesstaat" erwähnt[3]. In seiner eigenen Haltung weiß er sich eins mit seinem geschätzten Ordensvater, dem Gotteserkenntnis und Gottesliebe unzertrennlich sind. In Auslegung der Stelle bei Job 28,28: Ecce pietas est sapientia, hatte dieser das Wort pietas mit cultus Dei gleichgesetzt, da es dem griechischen Worte Theosebeia entspreche, was nichts anderes als Verehrung des höchstens Wesens besagt. Doch zur Verehrung Gottes gehört notwendigerweise die Gottesliebe. Also ist nach Augustin sapientia soviel wie amor Dei[4]. So kann Favaroni abschließend feststellen, daß die Theologie, die vor allen anderen Wissenschaften sich mit den ewigen und höchsten Dingen beschäftigt und mehr als alle übrigen mit der Gotteserkenntnis zugleich auf die Gottesliebe abzielt, mit vollem Recht den Ehrennamen Weisheit verdiene[5].

[1] Dicendum est, quod aliter de sapiencia visus est aristoteles sensisse, aliter plato. plato namque sapienciam principalius concernit ex affectu quam ex intellectu. tota enim cognicio divinorum . . . secundum platonem non meretur nomen sapiencie, sed sapienciam dicit talium cognicionem cum eorumdem amore, et principalius eorumdem amorem, quam eorumdem cognicionem. fol. 179va.

[2] Siehe oben § 1, S. 106f. mit Anm. 3.

[3] Augustinus, De civitate Dei l. VIII c. 8, ML 41.233 — CSEL 40 (I). 368.

[4] Derselbe, De Trinitate l. XII c. 14 n. 22, ML 42.1010.

[5] Theologia, que tractat de rebus eternis et altissimis rerum causis, cum principalius ceteris aliis scienciis simul cum cognicione intendit divinum amorem, pre ceteris nomen sapiencie sibi vendicat. fol. 179va.

Doch außerdem ist unserem Autor offensichtlich sehr daran gelegen, eine Konkordanz mit Aristoteles herzustellen. Trotz dessen völlig verschiedener Auffassung des Begriffes Weisheit, versucht er nachzuweisen, daß selbst darnach die Theologie so genannt werden muß.

Aristoteles hatte zum Nachweis der Metaphysik als Weisheit folgende sechs Bedingungen aufgestellt: Ein weiser Mensch muß alles wissen, er muß sodann um schwer verständliche Dinge wissen; er muß sie mit Sicherheit erfassen, er muß die ursächlichen Zusammenhänge kennen; ferner muß die Weisheit um ihrer selbst da sein, und endlich muß sie alle anderen Wissenschaften ordnen, ohne selbst eingeordnet zu werden[1].

[1] Sapentis dicit esse sex condiciones: prima quod sciat omnia; secunda quod sciat difficilia, tercia quod sciat ea certe, quarta quod sciat causas rerum, quinta quod sit sui gracia; sexta quod ordinet et non ordinetur. ex his sex condicionibus vere concludimus theologiam esse sapienciam. nam theologia, cum sit sciencia generalis, considerat de omnibus rebus, licet principaliter de deo, nulla tamen est res, que subterfugiat aspectum sue consideracionis. ideo sibi conpetit prima condicio. item cum theologia consideret de eternis et principaliter de deo, qui, ut dicit beatus augustinus, solus in eternis est, et inconmutabilis, et est maximum intelligibilium, ad quod intellectus noster se habet sicud oculus noctue ad lucem. unde considerat difficilia: secunda condicio. propter terciam condicionem notandum, quod, ut superius haberi potest, tripliciter loqui possumus de certitudine, scl. de certitudine rei apud naturam, qua sunt cerciora, que sunt nociora nature. hec autem sunt illa, que sunt in esse perfecciora, et de huiusmodi certitudine sanctus thomas (S. Theol. I q. 1 a. 5 ad 1.) loquitur. sed de ista certitudine loqui non est ire ad mentem aristotelis, quia non facit terciam condicionem distinctam a secunda, ideo in prima relinquatur. secundo modo loqui possumus de certitudine penes nos, et hoc dupliciter, scl. de certitudine credulitatis et fidei, et de hac salvat doctor noster egidius (Aeg. Romanus, Primus lib. sent., Venetiis 1521, prol. p. II, fol. 7rb: Secundo consideratur certitudo in scientia ex lumine, cui innititur . . . De isto modo certitudinis phylosophus non tractavit, quia non credidit nos alia scire posse nisi quae essent nota lumine intellectus agentis. Et secundum istum modum etiam dicere possimus, quod theologia est certissima, quia certissimo lumini innititur; et ideo nihil homo certius tenet quam quod fide apprehendit.) terciam condicionem. respicit enim certitudinem fidei, quam habemus de scriptura divina. sed nec de illa loquendo imus ad mentem aristotelis . . . est ergo tercia certitudo, que est certitudo evidencie et clare intelligencie. et de ista loquitur aristoteles. et iuxta hanc eciam theologia est sapiencia . . . tanta evidencia potest haberi per theologiam de veritatibus theologicis, quanta haberi potest per metaphysicam de metaphysicis. quamobrem ex parte evidencie et talis certitudinis non minus theologia est sapiencia quam metaphysica. et sic habetur tercia condicio. quartam vero perfeccionem possidet, quoniam causas causarum nobilissime speculatur, cum plene speculetur deum, in quo sunt omnes cause rerum, et omnes

All diesen Bedingungen wird nach Favaroni auch die Theologie gerecht. Als allgemeine Wissenschaft erstreckt sie sich auf alle Dinge, und wenn sie auch hauptsächlich von Gott handelt, so gibt es doch kein Ding, das sich ihrer Betrachtung entziehen könnte.

Sodann geht es in der Theologie um ewige und göttliche Dinge, die zwar ihrer Natur nach einen sehr hohen Grad von Erkennbarkeit besitzen, aber gerade deshalb von unserem menschlichen Verstand nur schwer erfaßt werden.

Einige Schwierigkeit bereitet die dritte Bedingung, die Gewißheit der Erkenntnis. Denn gerade weil die Theologie so hohe Dinge betrachtet, denen gegenüber unser Verstand sich verhält wie das Auge eines Nachtvogels im Lichte der Sonne[1], ist die Gewißheit nicht immer gegeben. Gewiß nämlich kann ein Ding sein der Natur nach. Doch diese Gewißheit meint hier Aristoteles nicht. Ebensowenig entspricht es der Absicht des Philosophen, die Glaubensgewißheit heranzuziehen, nach der Aegidius die Frage der Gewißheit der Theologie löst[2]. Gemeint ist also eine Gewißheit innerer Einsicht. Nun bietet nachgewiesenermaßen[3] die Theologie bei den ewigen und notwendigen Wahrheiten durch evidente Vernunftgründe eine klare innere Einsicht und damit auch wirkliche Gewißheit. So ist auch die dritte

cause evidenter contente. propter quintam condicionem notandum ... quod sciencia, que est sapiencia, ita est gracia sui, quod non sit ad finem exterioris operis, sed intrinsece perfeccionis. et quia theologia non est ad finem exterioris operis, sed ad // finem operacionis intrinsece perfective, cum sit ad finem contemplacionis delectabilium divinorum vel in via peregrinacionis vel in termino felicitatis eterne, est sui gracia iuxta quintam condicionem ... ponit sextam condicionem sapientis et sapiencie, quod ordinat et non ordinatur, sicud equestris ordinat frenefactivam et civilis omnes alias morales. hec autem sexta condicio theologie potissime conpetit, cum ipsa sit altissime speculacionis et ipsa potissime ad divinorum altam contemplacionem et eorumdem amorem tendat ... ideo alie sciencie, in quibus ingenia humana laborant ad theologiam merito ordinantur et ipsa omnes alias ordinat. unde et ipsa sciencia metaphysica ad theologiam ordinatur, quoniam tanta speculacio, quam pretendit metaphysica de deo et creaturis sub racione entis, debet ordinari ad theologicam contemplacionem et amorem dei sub racione beatifici boni ... ad theologiam igitur omnes alie sciencie ordinantur. ideo ipsa sola est sapiencia, etc. fol. 179 vb—180 ra.

[1] Vgl. die Ausführungen über die Gewißheit Kap. V.

[2] Siehe Anm. 1 S. 109.

[3] Possibile est viatorem de veritatibus theologicis simpliciter necessariis per discursus theologicos acquirere noticiam tante evidencie et per consequens tante certitudinis evidencie, quante evidencie noticia vel sciencia acquiritur per metaphysicos discursus de veritatibus metaphysicis. fol. 179 vb.

Bedingung einer Weisheit erfüllt. Da ferner die Theologie Gott in seiner ganzen Fülle betrachtet, erkennt sie zugleich die letzten Ursachen aller Dinge, die ja in Gott sichtbar enthalten sind. Die fünfte Bedingung, daß die Weisheit um ihrer selbst da sei, sieht Favaroni bei der Theologie darin erfüllt, daß sie nicht, wie viele praktische Wissenschaften, das äußere Werk bezweckt, sondern auf die liebende Betrachtung der göttlichen Dinge abzielt.

Der letzten Bedingung endlich entspreche die Theologie im höchsten Maße. Denn oberstes Ziel aller menschlichen Sehnsucht ist die ewige Seligkeit. Alles sittliche Tun des Menschen, all sein Streben und Suchen geht darauf hinaus. Die Theologie allein nun zeigt dieses höchste aller Ziele auf und weist die Wege. Alle anderen praktischen Wissenschaften ordnen sich notwendigerweise diesem Ziele und damit der Theologie unter. Selbst die Metaphysik, die oberste aller spekulativen Wissenschaften, die Gott unter dem Gesichtspunkt des Seins — sub ratione entis betrachtet, muß sich der Theologie unterordnen, da ihr die liebende Betrachtung Gottes eigen ist unter einem weit höheren Gesichtspunkt, nämlich dem des beglückenden Gutes — sub ratione beatifici boni[1].

So steht also die Theologie unerreicht und hocherhoben über allen anderen Wissenschaften; ihr allein kommt mit vollstem Recht der Name Weisheit zu.

Zusammenfassung

Favaroni ist auch in der Frage nach der Würde der Theologie seinen eigenen Weg gegangen. In freimütiger Kritik sich einen Weg bahnend durch das Gewirr der Meinungen, sucht er in selbständigem Forschen der Wahrheit näher zu kommen.

Wohltuend wirkt trotz der ermüdenden Breite und mancher vielleicht gesuchten Formulierung sein gesunder Realismus, der ihn Natur und Übernatur nicht ohne weiteres gleichsetzen läßt, wenn es auch bei ihm noch nicht zu einer klaren Scheidung zwischen beiden Welten kommen konnte. Dafür steht er doch bei aller positiven und optimistischen Einstellung der natürlichen Vernunfterkenntnis, sowie der platonisch-aristotelischen Philosophie gegenüber stark in augustinischen Gedankengängen[2], für den in seiner ganzheitlichen Betrachtungsweise

[1] Vgl. Anm. 1 S. 109.

[2] Lang H., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, 2 und Anm. 2—5; beachte

Glauben und Wissen, Natur und Übernatur ineinander übergehen. Selbst die Philosophen, vor allem Plato, sieht Favaroni, man möchte sagen, mit den Augen Augustins.

Diese starke Hinwendung zu Augustinus und die unumschränkte Aufnahme augustinischen Gedankengutes in das eigene philosophische und theologische Denken mag wohl — mehr als alle mehr äußere Bindung, wie sie durch jenen einmaligen und denkwürdigen Beschluß des Generalkapitels zu Florenz 1287[1] gegeben war, das Einigende und Verbindende der Augustinertheologen der Spätscholastik gewesen sein.

VI. Kapitel

Das Subjekt der Theologie

§ 1. Begriffsbestimmung und Übersicht

Als Ergänzung zur Frage nach dem Wesen der Theologie stellt sich uns jene nach dem Subjekt, dem „Zentralbegriff der Theologie", dem vor allem Krebs für die Zeit der Hochscholastik eingehende und beachtenswerte Untersuchungen gewidmet hat[2]. An Hand reichen Quellenmaterials zeigt er auf, daß dieser, am Ende der Hochscholastik so klar umrissene Begriff des Subjekts der Theologie, also desjenigen Gegenstandes, „von dem sie vornehmlich ihre Aussagen macht und auf welchen alles, was in der Theologie behandelt wird, irgendwie Bezug hat"[3], nicht von Anfang an mit solcher Bestimmtheit auftritt. Erst im heftigen Für und Wider der Meinungen, unter steter Berücksichtigung neuer Gesichtspunkte, nicht zuletzt durch Hinwendung und Ausrichtung an der Definition des Stagiriten in seiner Analytik, wurde er zu einem im wesentlichen allgemein anerkannten Begriff in der Theologie.

---

besonders den Hinweis auf Manser G. (OP.). Das Wesen des Thomismus II, Div. Thom., 2. Bd., 4, 422, Freiburg (Schweiz) 1924: „Wir treten dem Genius Augustinus' nicht zu nahe, wenn wir sagen, er hat diese Frage (des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen) wissenschaftlich nicht gelöst."

[1] Vgl. Zumkeller A., l. c. 49 mit Anm. 4, sowie 255ff.

[2] Krebs E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge XI, 3—4, Münster i. Westf. 1912, 53—60. Ich halte mich hier eng an seine Darlegungen. Vgl. auch Horváth A. M. (OP.), Das Subjekt der Wissenschaft; Div. Thom. 24 (1946), 29—44.

[3] Krebs l. c. 54; vgl. Martin R. M. (OP.), L'objet de la théologie d'après S. Thomas et les Scolastiques, Revue Thomiste 1912, 12—21; siehe auch Rohner A. (OP.), De natura theologiae iuxta S. Albertum Magnum, Angelicum 16 (1939), 14ff.

Drei Meinungen sind es, die beharrlich wiederkehren und die wir „mit hartnäckiger Beständigkeit immer wieder zur Diskussion gestellt sehen“[1]. Die erste nennt „Christus“ als die „Materie“ der Theologie[2]. Die andere augustinische: „Dinge und Zeichen“ — res et signa, und wurde vom Lombarden in sein Sentenzenwerk aufgenommen. Die dritte Meinung schließlich, die zuerst Hugo von St. Viktor[3] vertreten hat, gibt als Hauptmaterie der Theologie die opera reparationis — die „Werke der Erlösung“ an.

Die letztere zusammen mit der ersten Meinung nimmt Alexander von Hales in der Summa in seine Definition auf, indem er „die göttliche Substanz, sofern sie durch Christus im Erlösungswerk erkennbar ist“[4], als den eigentlichen Betrachtungsgegenstand anerkennt. Zu einer ähnlichen Begriffsbestimmung kommt Bonaventura, denn — so faßt Krebs dessen Ansicht kurz zusammen — „das Subjekt, auf welches alles zurückgeführt wird als auf seinen Ursprung (principium), ist Gott. Das Subjekt, auf welches alles als auf das allumschließende Ganze (totum integrum) zurückgeführt wird, ist Christus, sofern er göttliche und menschliche Natur oder Schöpfer und Geschöpf in sich

---

[1] Krebs l. c. 54.

[2] Nach Krebs ist es die Meinung Kassiodors.

[3] Hugo de S. Victore, liber de sacramentis, prol. cap. 2, ML 176.183: Materia divinarum Scripturarum omnium, sunt opera restaurationis humanae. Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restaurationis. Opus conditionis est quo factum est, ut essent, quae non erant. Opus restaurationis est quo factum est, ut melius essent, quae perierant. Ergo opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis. Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis ... Mundanae sive saeculares scripturae materiam habent opus conditionis. Divina Scriptura materiam habet opera restaurationis.

[4] Alexander de Hales, S. Theol. lib. I (tractatus introduct.) q. 1 c. 3 (Respondeo), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924: Materia dupliciter accipitur in scientia: ‚de qua‘ et ‚circa quam‘. Materia de qua potest tripliciter assignari, secundum illud B. Dionysii, in Hierarchia angelica (ML 3.283): „In tria dividuntur supermundana ratione omnes divini intellectus: in essentiam, virtutem et operationem“. Secundum hoc ergo, si assignemus materiam divinarum Scripturarum secundum rationem operationis, dicemus quod materia divinarum Scripturarum sunt opera reparationis humani generis. Si vero assignemus materiam divinarum Scripturarum secundum rationem virtutis, dicemus quod materia divinarum Scripturarum est Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia, (I Cor 1,24). Si vero assignemus materiam divinarum Scripturarum est Deus sive divina substantia. Unde secundum hoc Theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis.

faßt. Das Subjekt, auf welches alles sich wie auf das allgemeine Ganze zurückführen lasse, ist mit zwei Worten gesagt: Dinge und Zeichen (letzteres gleich Sakrament genommen), mit einem Worte aber das Glaubbare, sofern es jedoch ins Verstandesgebiet übertritt durch Hinzufügung von Vernunftbegründung"[1].

Auch Albert der Große versucht sich mit den verschiedenen Auffassungen auseinanderzusetzen und bringt dabei auch zum ersten Male die augustinisch — philologische Auffassung, wonach Theologie gleich „Rede von Gott" ist. Sodann zeigt sich bei Albert durch seine Anwendung aristotelischer Begriffsbestimmung ein Fortschritt in der Klärung und Fixierung der Bedeutung des Wortes „Subjekt", wenn er sagt: „Allgemein bedeutet es alles, wovon eine Wissenschaft handelt, und so aufgefaßt, hat Augustin recht. Speziell genommen aber ist das Subjekt einer Wissenschaft derjenige Gegenstand, von welchem die Wissenschaft Eigenschaften und spezielle Unterschiede durch Argumentationen und Beweise herausstellt"[2]. Danach also ist, allgemein gesehen, das Subjekt der Theologie das Glaubbare, im speziellen Sinne jedoch ist es Gott als Ursprung und Endziel aller Dinge, die die Theologie betrachtet, also Gott als Alpha und Omega.

Alberts Schüler, der hl. Thomas, greift diese Bestimmung nicht auf, sondern bespricht in seinem Sentenzenkommentar die obigen traditionellen drei Meinungen[3] und faßt sie zusammen, wonach das göttliche Sein, soweit es durch die Offenbarung erkenntlich ist, als Subjekt der Theologie zu gelten habe. Später bei der Bearbeitung des Boethiuskommentars[4] tritt ihm der aristotelische Subjektsbegriff schärfer entgegen. Danach wird vom Subjekt die Kenntnis

[1] Krebs l. c. 55.

[2] l. c.

[3] Lib. I prol. a. 4.

[4] Opusculum in libros Boethii de Trinitate. Vgl. dazu die Edition der Quästionen V. u. VI bei Wyser P. (OP.), Die wissenschaftstheoretische Quäst. V u. VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin, Divus Thomas 25 (1947) (437—)456—485 und 26 (1948) 74—98. — Ferner Grabmann M., Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate", Freiburg (Schweiz) 1948. Schon Lang H. (OSB.), Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, 159 u. Anm. 2. weist auf die Bedeutung dieses vorher weniger beachteten Opusculum des hl. Thomas hin.

seines Wesens vorausgesetzt, und die Aufgabe der Wissenschaft ist es, von diesem schon irgendwie bekannten Subjekt „Eigenschaften und Affekte" — passiones auszusagen. Hiernach ist Gott Subjekt der Theologie, dessen positive Kenntnis allerdings ersetzt wird durch abgrenzende, bestimmte Aussagen dessen, was er nicht ist. Doch für eine Wissenschaft, die von so hohem Gegenstand handelt, genüge das, ebenso wie es genügt von Gott, der ja keine Affekte im eigentlichen Sinne hat, wissenschaftliche, ihm eigentümliche Aussagen zu machen. In der Summe[1] sagt Thomas ähnlich, daß Gott Subjekt der Theologie sei, der durch die Kenntnis seiner Wirkung als bekannt vorausgesetzt wird und von dem die Theologie ihre Aussagen macht. Nach Thomas bedarf Gott als das Subjekt der Theologie keinerlei Zusatzes. Denn das Subjekt verhält sich zu einer Wissenschaft wie ein Gegenstand zum Vermögen oder einer Fähigkeit des Menschen. So zeigen z. B. der Mensch oder der Stein Beziehung zum Gesichtssinn, sofern sie farbig sind. Denn das Farbige ist der eigentliche Gegenstand des Gesichtssinnes. Die Theologie betrachtet nun alles unter dem Gesichtspunkt Gottes, einmal weil es Gott selbst ist, dann weil alles auf Gott hingeordnet ist, wie auf seinen Ursprung und auf sein Ziel.

Dieser Ansicht des Aquinaten, daß einfachhin Gott das Subjekt der Theologie sei, schließen sich die meisten großen Theologen an[2]. Anderer Ansicht freilich ist Aegidius von Rom, der aus der Schwierigkeit heraus, daß Gott auch das Subjekt der Metaphysik sei, sich veranlaßt sieht, den Begriff des Subjektes neu zu untersuchen. Er stellt fest, daß der Betrachtungsgegenstand einer Wissenschaft und ihr eigentliches Subjekt sich verhalten wie Allgemeines und Partikuläres. Ferner, daß das Subjekt derjenige Gegenstand sei, durch welchen eine Wissenschaft Einheit, spezifische Unterscheidung von den anderen Wissenschaften, Würde und Notwendigkeit ableite. Und darum muß in der Theologie Gott unter einem spezifischen Gesichtspunkt als Subjekt angesehen werden. Dieser Gesichtspunkt,

[1] S. Theol. I q. 1 a. 7. Vgl. Horváth A. M. (OP.), Das Subjekt der Summa Theologica, Div. Thom. 24 (1946) 288—310.

[2] Immerhin treten daneben auch Gegenmeinungen auf. Krebs E., l. c. 57—60 nennt z. B. Wilhelm von Ware, den angeblichen Lehrer von Skotus, der die Ansicht vertritt, daß „Gott sub ratione boni" Subjekt der Theologie genannt werden müsse. Ulrich von Strassburg geht auf die Meinung Alberts zurück; der Franziskaner Petrus Olivi hält es überhaupt für unmöglich ein einheitliches Subjekt der Theologie herauszufinden.

unter dem die Theologie ihren Gegenstand betrachtet, kann nur Gott sein als unser Erlöser und Vollender[1].

Mit Aegidius stimmt in der Angabe des besonderen Gesichtspunktes sein Schüler Jakob von Viterbo überein, der allerdings noch eine Ergänzung hinzufügte, die später in der Augustinerschule allgemeine Beachtung fand: Gott sei zwar als Ziel unserer Verherrlichung Subjekt der Theologie, aber da unsere Seligkeit hauptsächlich in der Liebe bestehe, so muß man genauer als Subjekt nennen: Gott als Ziel unserer Verherrlichung, sofern er liebenswert ist[2].

§ 2. Das Subjekt der Theologie

Favaroni hat die Frage nach dem Subjekt der Theologie, die noch im 14. Jahrhundert lebhaft diskutiert wurde[3], nicht ausdrücklich behandelt. Er gibt jedoch seiner Auffassung darüber an verschiedenen

[1] Aegidius Romanus, Primus lib. Sent., prol. pars I, fol. 3va: Ideo Deus de quo principaliter intendit ista scientia (Theologia) sub aliqua speciali ratione debet esse subiectum in ea; ista autem specialis ratio potest esse in quantum est principium nostrae restaurationis et consummatio nostrae glorificationis.

[2] Jacobus a Viterbio, Quodlibet III q. 1, ms. Bonon. A 971, fol. 48vb: Et hoc forte intendunt qui dicunt, quod subiectum theologiae est obiectum ut est obiectum vel finis nostrae glorificationis, nam cum beatificatio nostra principaliter in amore consistit, Deus est finis vel obiectum nostrae glorificationis ut est amabilis. Unde quicumque ponit theologiam esse affectivam, necesse habet ponere et asserere praedicto modo rationem subiecti. Text siehe bei Gutièrrez D. (OESA.), De Jacobi Viterbiensis (OESA.): Vita, operibus et doctrina christiana, Romae 1939, 73.

[3] Vgl. Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 167f. In Anm. 2 zählt er eine Reihe Theologen auf aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, die der Frage nach dem Subjekt der Theologie nachgegangen: Duns Scotus, Opus Oxoniense, q. 3 prol. Opera omnia VIII, Paris 1893; Durandus de S. Portiano (OP.), In Sentent. theol. Petri Lombardi, Antwerpiae 1549, prol. q. 5; Dionysius de Burgo S. Sepulchri (OESA.), Super duos primos libros sententiarum, Ms. Amplonia F. 131 der Erfurter Staatsbücherei, Pgt., um 1317, prol. q. 2; Guilelmus Ockham (O.Min.), In primum librum sententiarum, Argentinae 1483, prol. q. 9; Franciscus de Marchia (O.Min.), In primum et secundum librum sent., Ms. 532 der Universitätsbibliothek Leipzig, prol. q. 1—3; Gerardus Senensis (OESA.), In primum librum sent., Patavii 1598, prol. q. 2; Thomas de Argentina (OESA.), Commentaria in IIII libros Sentent., Genuae 1585, prol. q. 1; Gregorius de Arimino, In primo et secundo libro Sentent. Venetiis 1503, prol. q. 4; Alphonsus Vargas Toletanus (OESA.), In primum librum Sentent., Venetiis 1490, prol. q. 5—8.

Stellen deutlichen Ausdruck und widmet in Auseinandersetzung mit der Ansicht Aegidius' dem Inhalt des Begriffes der besonderen ratio, unter dem die Theologie ihren Gegenstand betrachtet, interessante Untersuchungen.

Für unseren Autor kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Theologie, wie jede andere Wissenschaft, ein einziges, bestimmtes Subjekt hat, nämlich Gott. Er bewegt sich ferner ganz in den Gedankengängen Aegidius', wenn er sagt, daß Gott als das Subjekt der Theologie unter einem ganz speziellen Gesichtspunkt betrachtet werden muß. Von diesem formellen Gesichtspunkt aus nämlich erhält eine Wissenschaft ihre spezifische Unterscheidung, sowie ihre Aktualität. Desgleichen gehört eine Wahrheit über das Objekt nur dann zu einer bestimmten Wissenschaft, wenn sie unter diesen formellen Hauptgesichtspunkt derselben fällt[1]. Die Notwendigkeit dieser besonderen ratio ergibt sich für Favaroni schon daraus, daß nur so eine wirkliche Unterscheidung zwischen Theologie und Metaphysik stattfinden kann, die doch beide denselben Gegenstand betrachten, nämlich Gott.

Dieser besondere Gesichtspunkt, unter dem die Theologie ihr Subjekt betrachtet, wird von ihm bezeichnet als deus sub ratione beatifici boni[2]. Beweis ist ihm die Tatsache, daß in der Hl. Schrift Gott uns hauptsächlich dargestellt wird als das höchste und beseligende Gut, unter dem Gesichtspunkt des beglückenden Zieles all unserer Wünsche und des endgültigen Lohnes unserer Guttaten[3]. Diese ratio

---

[1] So definiert er: Theologia est coordinacio verorum vel veritatum enunciabilium ad illam principalem racionem formalem, sub qua aliquid est subiectum in theologia religatorum. fol. 159rb. Ausführlicher weiter unten: Notandum iterum, quod totus ordo verorum ad aliquam unam racionem formalem religatorum, que dicitur sciencia primo modo, specificam differenciam unde specifice ab alia sciencia distinguitur, contrahit ab illa principali racione, in quam totus ipse ordo reducitur. talis enim formalis racio et principalis in ordine talium actualitatem prebet toti ordini et cuilibet vero illius ordinis, ut in tantum quodlibet tale verum in talem scienciam introducatur, in quantum ad illam principalem racionem habet aspectum. fol. 159va. An anderer Stelle: Nota, quod hic accipio scienciam theologicam pro toto ambitu theologice consideracionis catholice sumpto, prout theologia est una sciencia distincta ab aliis speculativis et practicis, cuius est unum principale subiectum ad quod quidquid theologice consideratur, reducitur. fol. 182vb.

[2] Deus sub ratione boni war schon von Wilhelm von Ware als das Subjekt der Theologie bezeichnet worden. Vgl. Krebs l. c. 57.

[3] Consideracio theologica de deo est sub racione beatifici boni, et consideracio metaphysica est de eodem sub racione entis. prima pars huius

beatifici boni will also letztlich nichts anderes sagen als die ratio optimi oder sie leitet sich doch wenigstens davon her, ist also nicht irgendein beschränkter oder beschränkender Gesichtspunkt, sondern umfaßt jeden anderen Vorzug und jede Vollkommenheit. Denn Gott als das beseligende Gut ist ja unser letztes höchstes Ziel, ist unser vollkommenes Glück, schließt in sich jegliche Vollkommenheit und Seligkeit[1]. Von jener Seligkeit sagt schon Boethius, daß sie der durch Vereinigung aller Güter vollkommene Zustand sei[2].

Mit dieser Begriffsbestimmung der ratio weiß sich Favaroni zwar im Einklang mit Aegidius, der als Subjekt der Theologie unterschiedslos setzt: Gott als unseren Vollender — deus sub ratione glorificatoris, Gott als unser Heil — deus sub ratione nostrae salutis, und endlich Gott als unsere Seligkeit — deus sub ratione nostrae beatitudinis[3]. Jedoch zeigt sich eine Differenz in der Auffassung des Inhaltes dieses Begriffes. Aegidius nämlich lehnt es ausdrücklich ab, daß diese ratio, unter der die Theologie ihr Subjekt betrachtet, den Sinn des Unendlichen habe, daß sie, wie er sagt, das „ganze Meer der göttlichen

conclusionis probatur, quoniam theologia sub illa racione principaliter considerat de deo, sub qua sacra scriptura ipsum singulariter nobis proponit. sed sacra scriptura ipsum singulariter proponit ut summum et beatificum bonum. ergo etc. prima pars antecedentis patet, quia omnis sciencia singulariter proponit suum subiectum sub illa racione, quam principaliter in eo considerat. secunda pars probatur, quoniam scriptura sacra nobis singulariter proponit sub racione beatifici finis omnium desideriorum, et sub racione beatifici premii bonarum operacionum, sicud ex diversis passibus scripture colligi potest. 2. concl. 2. art., fol. 176vb.

[1] 3. concl. 2. art.: Racio beatifici boni est nobilior racione entis ... potest autem argui ad conclusionem sic: racio beatifici boni est racio optimi vel ex ea sumitur. sed racio optimi est nobilior qualibet racione. ergo et racio beatifici boni. unde theologia non considerat principaliter racionem boni, sed racionem optimi. ideo solum deum per se considerat et singulariter ipsum nobis proponit sub racione beatifici boni, quod est optimum et sub racione ultimi et beatifici finis, de cuius racione est esse optimum. secundo sic: racio beatifici boni est racio plene beatitudinis. racio autem plene beatitudinis conplectit omnem racionem perfeccionis et bonitatis. omnis enim racio perfecti et boni concurrit ad integrandam et inplendam racionem plene beatitudinis, ut patet per boethium in libro de consolacione (1. III prosa II, ML 63.724) deducentem et finaliter diffinientem, quod ‚est status omnium bonorum aggregacione perfectus'. ergo racio beatifici boni omnem aliam nobilem racionem in se claudit; ergo ipsa est ceteris nobilior, cum nobilitatem omnium in se contineat. fol. 176vb.

[2] Boethius, De consolatione philosophiae, 1. III, prosa II: Status omnium bonorum aggregatione perfectus. ML 63.724.

[3] Vgl. Aegidius Romanus, II. sent. q. 1 a. 1.

Vollkommenheiten" umschließe[1]. Es würde daraus folgen, daß die Theologie selbst unendlich sei oder daß sie auf Gott hinziele in unendlicher Weise, was doch für eine menschliche Wissenschaft unmöglich sei. Eine weitere Inkonvenienz würde daraus erwachsen, sofern in diesem unendlichen Meere göttlicher Vollkommenheiten auch alle übrigen Dinge erkennbar seien, also notwendigerweise die Theologie von all diesen Dingen handeln müsse, was offensichtlich nicht den Tatsachen entspricht[2].

Dagegen stellt Favaroni fest, es sei unmöglich, daß die Theologie Gott als ihr Subjekt formell unter dem Gesichtspunkt einer speziellen Vollkommenheit betrachte, denn dieser wäre nicht vorzüglicher als der des Seins, der der Metaphysik eignet, da doch in Gott alle speziellen Eigenschaften gleich unendlich und gleich vollkommen sind. Und da nach der Vorzüglichkeit dieser ratio die Würde einer Wissenschaft beurteilt wird[3], stände die Theologie an Würde in keiner Weise über der Metaphysik, was falsch ist. Die gleiche Schwierigkeit ergibt sich für jeden Gesichtspunkt, der eine Vollkommenheit über eine der göttlichen Personen (ratio suppositalis) aussagt. Er wäre nichts anderes als die ratio der göttlichen Relation, die, da sie nicht allen Personen gemeinsam ist, keine formale Vollkommenheit aussagt. So ist sie also ebenfalls keine vorzügliche ratio, wonach die Theologie die anderen Wissenschaften, insbesondere die Metaphysik, an Würde überrage[4].

[1] Aegidius Romanus, De subiecto theologiae, Venetiis 1504, fol. 98—100: Credimus rationabiliter dicendum quod Deus non secundum illud pelagus substantiae infinitum, i. e. in eo, quod Deus, sed sub racione speciali, i. e. sub aliqua ratione finita, est subiectum in scientia beatorum quam viatorum, cum utraque horum scientia sit finita et utrique repugnet infinitas.

[2] Aegidius Romanus, Quodlibetum III q. 2, Venetiis 1504, fol. 29v: Prima via sic patet: Si deus qui dicitur pelagus infinitum in eo quod deus et etiam in eo quod pelagus infinitum esset subiectum in hac scientia, tunc ista scientia esset infinita et tenderet in deum modo infinito . . . Secunda via ad hoc idem sumitur ex iis quae considerantur deum i. e. pelagus infinitum per se. cum in huiusmodi pelago omnia relucent, posset scientia de omnibus considerare. . . Tertia via sumitur ex parte huius scientiae ut refertur ad suum finem. . . Est enim haec scientia quasi organum ad felicitatem. Et ad hunc finem data est homini propter beatitudinem adipiscendam . . . et quia haec scientia est organum ad beatitudinem sive ad felicitatem, quidquid considerat de deo, considerat sub hac ratione et sub hac conditione, ut est glorificator et beatificator noster.

[3] Siehe Kap. V, Abschnitt 1, § 1.

[4] 1. prop.: Nulla racio suppositalis in deo dicit formaliter perfeccionem probatur, quia omnis racio dicens formaliter perfeccionem est communis tribus personis; sed nulla racio suppositalis est communis tribus personis, ergo etc. . .

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, daß Gott nur unter einem Gesichtspunkt Subjekt der Theologie sein kann, der die ganze Fülle jeglicher Vollkommenheit und das „unendliche Meer aller göttlichen Eigenschaften" umfaßt, denn diese sei die einzige ‚nobilis ratio', wonach die Theologie über alle Wissenschaften, selbst über die Metaphysik, erhaben dastehe[1].

Die Schwierigkeiten, die Aegidius gegen diese Auffassung gemacht hatte, sucht Favaroni zu entkräften. Nach Aegidius würde die Theologie, wenn sie Gott in seiner ganzen Fülle oder ihn auf eine unendliche Weise betrachten würde, selbst unendlich werden. Unendlich, legt Favaroni dar, kann eine Wissenschaft aus zwei Gründen genannt werden. Einmal, soweit in ihr eine unendliche Zahl von Wahrheiten aufgezeigt werde, und daraus erwächst keinerlei Inkonvenienz. So zeigt z. B. die Geometrie eine unendliche Zahl von Wahrheiten über den Körper auf, entsprechend der unendlich vielen Figuren, die sie von ihm betrachten kann, und ebenso die Mathematik unendlich viele Wahrheiten nach dem unendlichen Prozeß der Zahlen usw.[2]. Dennoch will das in keiner Weise heißen, daß es je einen menschlichen Verstand

2. prop.: Nulla racio absoluta in deo, dicens modum perfeccionis dicit perfeccionem distinctam a racione dicente perfeccionem formaliter, v. g. cum inmensum dicit modum perfeccionis, non enim dicit formaliter perfeccionem, quia tunc diceret perfeccionem distinctam ab aliis. et sic non quelibet divina perfeccio in se ipsa formaliter esset inmensa, quod est falsum . . .

3. prop.: Quelibet racio conpetens deo, dicens formaliter perfeccionem, est eque nobilis cum qualibet alia, dicente formaliter perfeccionem specialem. probatur, quia quelibet racio dicens formaliter perfeccionem tam nobilis est, quam nobilis est perfeccio quam formaliter dicit, sive quanta est perfeccio et nobilitas quam inportat. sed quelibet perfeccio et specialis nobilitas divina est inmensa, et per consequens quelibet cuilibet equalis. ergo quelibet racio dicens formaliter perfeccionem specialem divinam est tam nobilis sicud quelibet alia dicens aliam specialem, igitur etc.

4. prop.: Nulla racio dicens unam perfeccionem specialem formaliter in deo vel modum perfeccionis potest esse racio, sub qua deus est subiectum in theologia. patet, quia nulla talis est nobilior racione entis, secundum quam deus est subiectum in metaphysica nec e converso. ergo neutra istarum scienciarum esset alia nobilior, cum nobilitas simpliciter sciencie actendatur penes nobilitatem racionis formalis sui subiecti. fol. 177ra.

[1] Sola racio conprehendens plenitudinem omnium perfeccionum et infinitum pelagus divinarum nobilitatum potest esse racio secundum quam deus est subiectum in theologia. 6. prop. fol. 177rb.

[2] Dupliciter potest dici aliqua sciencia infinita, secundum quod hic loquitur de sciencia, quia alie accepciones non sunt ad propositum. uno modo aliqua sciencia potest dici infinita, quia est infinitarum veritatum ostensiva, ut sit

gegeben, noch geben wird, der durch schlußfolgerndes, diskursives Denken all diese Wahrheiten voll erfassen könnte, denn das kommt einzig dem göttlichen Verstande und der Seele Christi zu. Sondern jeder Verstand schöpft gleichsam aus jenem unendlichen Meere erkennbarer Wahrheiten je nach seiner Fassungskraft, der eine mehr, der andere weniger. In diesem Sinne also kann auch die Theologie ohne Schwierigkeit unendlich genannt werden[1].

Zum zweiten kann eine Wissenschaft unendlich sein ex parte obiecti, sofern der Hauptgesichtspunkt, unter dem sie ihr Subjekt betrachtet, unendlich ist oder auf eine unendliche Weise dem Subjekt zukommt. Selbst dabei ergibt sich keinerlei Schwierigkeit. So betrachtet beispielsweise die Metaphysik Gott unter dem Gesichtspunkt des Seins, sub ratione entis. Dieser Gesichtspunkt eignet Gott in unendlicher Weise und so ist auch die Metaphysik in diesem Sinne selbst unendlich. Desgleichen betrachtet die Theologie Gott, der unendlich ist, unter einem unendlichen Gesichtspunkt, wie er ihm tatsächlich zukommt. Also auch in diesem zweiten Sinne kann die Theologie ohne inneren Widerspruch unendlich genannt werden[2].

Das zweite Bedenken Aegidius', es würden durch die Betrachtung des „gesamten Meeres göttlicher Vollkommenheiten" auch alle übrigen Wahrheiten der anderen Wissensgebiete sichtbar, da sie sich in dieser Fülle Gottes widerspiegeln, und würden folglich zu theologischen Wahrheiten werden, zerstreut unser Autor durch folgende

infinitarum veritatum ad unam principalem racionem religatarum, a qua secundum istum doctorem sciencia recipit speciem, et isto modo non est inconveniens aliquem scienciam esse infinitam. nam geometria infinitas veritates ostendit ad invicem ordinatas in b. corpore secundum infinitum processum numerorum infinitas veritates ad invicem ordinatas ostendit in eis . . . fol. 177rb.

[1] Hec sciencia est tot veritatum ex se ostensiva, quod nullus intellectus discursive intelligibilis sufficit intelligere. nam nullus est, fuit vel erit talis intellectus, qui tot veritates theologicas suffecerit intelligere, quot ipsa sciencia theologica ex se est ostensiva. ideo quilibet inperfecte eam possidet // eius veritates per discursus acquirens. dicitur autem intellectus discursive intelligens propter intellectum divinum et propter intellectum anime christi secundum quosdam vel alium intellectum aspicientem in verbo dei. talis enim non discursive intelligit ea, que ibi intelligit, ut alibi ostendetur. fol. 177rb—177va.

[2] Ähnlich löst Guilelmus Becchius (OESA.) die Schwierigkeit in Super I. Sentent., fol. 2vb (vgl. Anm. 3 S. 43f.): Concludo ergo, quod Deus ipse sub aliqua ratione non attributali nec respectiva est subiectum theologiae et obiectum actus beatifici, tamen sub aliqua ratione speciali, per quam intelligo ipsam infinitatem Dei, quae realiter et vere attinetur secundum aliquam praescidentiam et non secundum omnem modum intensionis quo attingibilis est . . .

Erwägungen: Er gibt zu, daß sich in der unendlichen Fülle Gottes alle Dinge und Wahrheiten widerspiegeln und so erkennbar sind, leugnet aber, daß dadurch alle zu theologischen Wahrheiten würden. Es sei ja kein Grund zu einer Vermischung der Wahrheiten gegeben. Die Wahrheit z. B., daß die drei Winkel eines gradlinigen Dreiecks zwei rechten Winkeln entsprechen, bleibt stets nur geometrische Wahrheit, ob dies nun im Lichte der natürlichen Vernunft erkannt wird oder ob in irgendeinem anderen geschaffenen oder ungeschaffenen Lichte, ja sei es selbst im Glaubens- oder Glorienlichte. Denn nicht das Licht, in dem die Wahrheit erkannt wird, ordnet die Erkenntnisse einer bestimmten Wissenschaft zu, sondern der Hauptgesichtspunkt, unter dem sie betrachtet wird.

In Gott leuchten nun zwar die Wahrheiten aller Wissenschaften wider und Gott erkennt sie alle auf vollkommene Weise, dennoch gibt es deswegen in ihm keine Vermischung, da Gott ein ebenso großer Theologe wie Philosoph oder Mathematiker ist. Sie behalten vielmehr in ihm ihre natürliche Ordnung bei. So entsteht auch dadurch, daß die Theologie Gott in seiner unendlichen Fülle betrachtet, in der sich alle übrigen erkennbaren Wahrheiten widerspiegeln, keine Vermischung derselben, sondern sie behalten durch den besonderen Gesichtspunkt, der einer Wissenschaft eignet, die ihnen zukommende Ordnung bei[1].

Durch die dargelegten Gründe und durch die Widerlegung der Schwierigkeiten Aegidius' scheint unserem Autor die eigene Meinung genügend gesichert, wonach also Gott das Subjekt der Theologie ist, sofern er unter dem bestimmten Gesichtspunkt des beatifici boni betrachtet wird, einem Gesichtspunkt, der die ganze Fülle jeglicher Vollkommenheit und „das unendliche Meer aller göttlichen Eigenschaften" umfaßt.

Zusammenfassung

Innerhalb der großen Frage nach der überragenden Vorrangstellung der Theologie hat Favaroni in Auseinandersetzung mit Aegidius dem Grundproblem des Subjekts der Theologie neue Untersuchungen

[1] 2. prop.: Cum in deo omnes omnium scienciarum veritates in prima et summa veritate reluceant et intellectus divinus eas ita perfectissime noverit quam perfecte ibi reluceant, intellectus divinus non solum est theologicus, sed physicus et geometra et sic de ceteris. unde non confunduntur in deo sciencie, que in eo relucent, ut omnes transeant in theologiam, et veritates aliarum scienciarum transeant in theologicas veritates, sic tenent in deo sciencie et veritates distinccionem formalem velud ydee. fol. 178ra.

gewidmet. Erschwerend für das Verständnis seiner Auffassung ist die für unser Denken willkürlich wirkende Auseinanderreißung und Zersplitterung der Hauptfrage in Einzelfragen, in Propositionen, Konklusionen und Korollarien, die nicht immer streng zum besprochenen Problem gehören. Dennoch darf man sich nicht zur Ansicht verleiten lassen, es handle sich etwa in der Auseinandersetzung mit Aegidius nur um fruchtlose Spitzfindigkeiten, um eine gelehrte Spielerei. Man kommt bei genauer und geduldiger Durchsicht der vielen Teilfragen unbedingt zu der Überzeugung, daß hier ernstlich um neue Erkenntnisse gerungen wird. Favaroni liebt es nun einmal nicht — vielleicht liegt darin etwas vom allzu kritischen Geiste seiner Zeit — unbesehen Wege zu gehen, nur deswegen, weil sie schon von anderen gegangen wurden.

In unserer Frage nach dem Subjekt der Theologie können wir feststellen, daß Favaroni in sachlicher Überprüfung den Gründen bis in die letzten Tiefen nachgegangen ist, im Bemühen zu einer fortschreitenden Klärung jenes Zentralbegriffes der Theologie beizutragen.

So bleibt Favaroni zwar bei einem bestimmten Gesichtspunkt, unter dem Gott Subjekt der Theologie ist, und steht so der Form nach gegen Thomas auf dem Boden Aegidius und seiner Schule; er nähert sich aber in der Angabe des Inhaltes dieses Gesichtspunktes, vor allem durch dessen Ganzheitscharakter der thomistischen Meinung. Das gesamte Problem aber wird behandelt und zum Ausdruck gebracht in der augustinisch — platonischen Prägung, in der Gott mehr als das bonum amabile, das bonum nostrum und bonum beatificum gesehen wird.

VII. Kapitel

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie

Die Frühscholastik hatte die ganze Bedeutung einer sauberen Scheidung der beiden großen Gebiete von Glauben und Wissen, von Theologie und weltlicher Wissenschaft noch nicht klar erkannt. Erst der Hochscholastik war es vorbehalten geblieben, auch in dieser entscheidenden und grundlegenden Teilfrage des komplexen sogenannten auctoritas — ratio — Problems die Lösung gebracht zu haben. Es wurde dadurch eine klare Trennung und Abgrenzung von Theologie und Philosophie geschaffen. Dennoch kam es dabei zu keiner Isolierung oder zu einem bloßen Nebeneinander beider Gebiete; das Aufzeigen der Eigenständigkeit sowie der Grenzen der

theologischen und der weltlichen Wissenschaften ermöglichte sogar ein fruchtbares und organisches Füreinander derselben[1].

„Das große Verdienst eines Thomas von Aquin war es gewesen, in Auseinandersetzung mit der vom lateinischen Averroismus vertretenen Lehre von der doppelten Wahrheit einerseits und gegenüber der Vernachlässigung der Selbständigkeit der Philosophie im Augustinismus der Früh- und Hochscholastik andererseits in exakter Scheidung der Gebiete des Glaubens und Wissens, der Philosophie und Theologie beiden ihre volle Selbständigkeit, aber auch ihre harmonische Zusammenarbeit gesichert zu haben“[2].

[1] Lang H., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, I § 1: Abgrenzung von Glauben und Wissen, 1—18; Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Beiträge XXX, 1—2, Münster i. Westf. 1931, 8ff.; Bilz J., Einführung in die Theologie, Freiburg i. Br. 1935, § 3: Die Theologie in ihrem Verhältnis zu den anderen Wissenschaften, 80—95; Braun R., Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent, Freiburg (Schweiz) 1916, 96—103; Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung, III, Die Weltanschauung des Mittelalters, Würzburg 1948, 179ff.

[2] Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 220f. Zumkeller zitiert die hier zu beachtenden Werke: Meyer H., Die Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin, Fulda 1934, 119ff.; Grabmann M., Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaften: Die Görresgesellschaft und der Wissenschaftsbegriff, 1934, 7—44; derselbe, Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubensgewißheit bei Fra Remigio O. Pr. de Girolami, Div. Thomas VII (1929), 129 bis 156; derselbe, Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Persönlichkeit und seine Gedankenwelt, München 1935; Lang A., l. c. 8—14; Lang H., l. c. 10ff.; Nied E., Glauben und Wissen nach Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1928; Gilson Et., Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris 1929, 31ff.; Boyer Ch. (SJ.), Essai sur la doctrine de Saint Augustin, Paris 1923, vor allem Kap. 8: Philosophie et Théologie chez S. Augustin, 184—205; Minges P., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Skotus, Paderborn 1908; Garrigou-Lagrange R. (OP.), De spiritu supernaturali theologiae Divi Thomae, Miscell. Dominicana, Romae 1923, 143; derselbe, La surnaturalitè de la foi, Revue Thomiste 1914, 17—38; Deneffe A., Geschichte des Wortes supernaturalis, Z.f. kath. Theol. 46 (1922) 337—360; Weisweiler H., Natur und Übernatur in Glaube und Theologie, Scholastik XIV (1939) 346—372; Meersch J., De notione entis supernaturalis, Ephem. Theol. Lovanens. VII (1930) 227—263; Romeis K., Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin, in: Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Köln 1930, 225—243; Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung, III, Würzburg 1948, 52ff.

Favaroni widmet der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie den ganzen vierten Artikel, der an Umfang allein fast an die übrigen drei der einzigen Gesamtquaestion herankommt. Diese breite und ausführliche Auseinandersetzung sieht jedoch nur die Erfassung des letzten Zieles bzw. die Erreichung desselben unter dem Gesichtspunkt des höchsten beseligenden Gutes vor, mit einem Worte, das Verhältnis von Theologie und Philosophie zum bonum. Die Reichweite bzw. die Grenzen beider Wissensbereiche in der Erfassung der höchsten Wahrheit, also das Verhältnis zum verum, findet bei unserem Autor vor allem im 2. Artikel seine Darstellung, insbesondere in der Auseinandersetzung und Widerlegung der ganz anderen Auffassung des Augustinertheologen Hugolin von Orvieto. Gerade hier beim Austrag dieser Frage mußte es also zum Aufzeigen der weiten, unversöhnlichen Kluft zwischen den Ansichten beider Magistri kommen. Beide zeigen Tendenz zu extremen Lösungsversuchen — ein Zeichen der Spätperiode der scholastischen Aera — und kommen aus ihrer verschiedenen geistigen Haltung heraus zu Resultaten, die in wesentlichen Punkten einander entgegengesetzt sind. Es wäre übrigens nicht verfehlt, den ganzen Prolog Favaronis als einen Klärungsversuch des Verhältnisses von Theologie und weltlichen Wissenschaften zu bezeichnen oder auch als einen Versuch, Grenzen und Reichweite von Theologie und Philosophie im einzelnen zu bestimmen[1].

Sieht Zumkeller schon in der Fragestellung Hugolins von Orvieto „etwas von der Skepsis seiner Zeit, wenn er Philosophie und Theologie von vornherein vergleichend gegenüberstellt“[2], so kann man das nicht weniger vom Prolog Augustinus Favaronis sagen[3]. Es wird im Laufe der Behandlung dieser Frage deutlich, wie sehr im Ausgang der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts das einheitliche und fruchtbare Miteinander und organische und harmonische Füreinander von Theologie und den übrigen Wissenschaften sich weiterhin gelockert hat.

[1] Vgl. Anm. 3.

[2] Zumkeller l. c. 220; Hugolins prima quaestio lautet: Utrum omne theologicum verum sit perfectius cognoscibile quolibet vero per aliam scientiam scibili. Zumkeller l. c. 267, oder die letzte quaestio: Utrum sicut sola theologia speculativa ostendit viatori per se bonum, ita sola theologia practica sit sibi necessaria ad idem bonum finaliter consequendum? l. c. 369.

[3] Die Quaestio unica lautet: Utrum sola sciencia theologica ostendat sufficienter intellectui viatoris quidquid sufficit et requiritur ad consequendum finaliter suum beatificum bonum? fol. 159ra. — Der 4. Artikel wird von Favaroni folgendermaßen formuliert: Utrum sola sciencia theologica sufficienter

Entscheidend für die Lösung unseres Autors ist die typische, von rationalistischen Tendenzen beseelte Haltung, die ihn die Theologie auf der gleichen Linie als gleichberechtigt den übrigen Wissenschaften an die Seite stellen läßt. Ihren Vorzug vor diesen läßt er letztlich nur in einem mehr äußeren Prinzip verankert sein[1], wobei er das ganz andere Sein der Theologie als Glaubenswissenschaft, wenn auch nicht ganz, doch immerhin mehr oder weniger vernachlässigt[2].

1. Abschnitt

Theologie und Philosophie in ihrem Verhältnis zum verum

§ 1. Problemstellung, Darstellung von verum incomplexum und verum complexum

Das Wahrheitsproblem wird von Favaroni hauptsächlich in seinem zweiten Artikel behandelt, wo er die Vorrangstellung der Theologie nachweist. Seine Darstellung steht ganz im Zeichen der Auseinandersetzung und Ablehnung des Hugolin von Orvieto. Aus der Reihe der von diesem aufgestellten, diesbezüglichen Sätze greift er die wichtigsten heraus, um sie im einzelnen zu widerlegen.

Zur Erleichterung des Verständnisses seiner Ausführungen müssen wir uns vor allem mit zwei Begriffen etwas vertrauter machen, die uns hier oft begegnen, aber doch weniger geläufig sind: das verum incomplexum und das verum complexum. Favaroni selbst gibt davon keine Begriffsbestimmung, übernimmt sie aber ohne Bedeutungsveränderung von Hugolin, der seinerseits ausführlich auf den Sinn

ostendat tam terminum quam viam sue recte peregrinacionis. — In der erklärenden Zweiteilung desselben Artikels fragt Autor: 1. de beatifico bono, scl. utrum solum deum esse beatificum bonum cuilibet intellectuali nature possibile, sicud ponunt theologi, sola fide teneatur vel hoc idem possit in alio lumine evidenti racione concludi . . . 2. de via, per quam viator tendit in deum tanquam in beatificum finem, utrum scl. per scienciam ethicam possit viator sufficienter erudiri de recta et virtuosa vita, per quam finaliter consequatur deum et beatificum finem, ita quod quoad hoc non sit sibi necessaria theologia. fol. 183vb.

[1] Daran ändert nicht die Tatsache, daß Favaroni diesen Gesichtspunkt, die ratio, als ein principium internum bezeichnen würde.

[2] Favaroni macht eine allzu scharfe Trennung zwischen der Theologie als reiner Glaubenswissenschaft und einer wissenschaftlichen, rationellen Theologie, die auf weite Strecken hin von Glaube und Offenbarung völlig unabhängig ist. Vgl. Kap. II, S. 39f.

dieser beiden Termini eingeht[1]. So schickt Hugolin seinen Darlegungen über das Wahrheitsproblem eine Definition des Komplexen und des Inkomplexen voraus und „versteht unter dem Inkomplexen das, was man erstlich mit einem einfachen affirmativen Begriff bezeichnen kann, d. h. nicht nur durch ein Verbum, sondern durch ein Nomen. Unter dem Begriff des Komplexen falle dagegen alles, was sich erstlich durch ein urteilendes Erfassen bezeichnen lasse, d. h. mit Hilfe einer Bezeichnung, die Verbum und Nomen in sich schließe“[2]. Hieraus leitet er dann seine Einteilung der Wahrheitsobjekte in vera incomplexa und vera complexa ab, eine Unterscheidung, die „nicht deren inneren Verschiedenheit, sondern ihrer verschiedenen Erfassungsart durch das menschliche Erkennen“[3] entspringt. Unter ersteren versteht Hugolin die „erstlich im Begriff bezeichneten vera, d. h. die Wahrheitsgegenstände des begrifflichen Denkens“, unter letzteren, nämlich den vera complexa, alle „Wahrheitsgegenstände des urteilenden Denkens“. Kurz, er kennt die begrifflich bezeichneten vera und die im Urteil bezeichneten vera[4].

In einer näheren Begriffsbestimmung des Wesens des verum incomplexum stellt Hugolin drei Bedingungen auf: einmal, es muß ein

[1] In der prima quaestio seines Prologs zu den Sentenzenbüchern, art. 1 u. 3, vgl. Zumkeller A., Hugolin von Orvieto und seine theol. Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 269ff. Siehe zur gesamten Frage der Wahrheitserfassung bei Hugolin, Zumkeller l. c. 220—240.

[2] Zumkeller l. c. 221; vgl. auch die Textbelege l. c. 270, mit Hinweis auf Hahn S., Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, Beiträge V, 2 Münster i. Westf. 1915, 22f.; Wilpert P., Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin, Beiträge XXX, 3 Münster i. Wstf. 1931, 39. — Zumkeller l. c. weist auf, daß das Begriffspaar complexum u. incomplexum der aristotelischen Philosophie entstammt, das zur Bezeichnung der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat Verwendung fand.

[3] Zumkeller l. c. 221; beachte den Hinweis, wie sehr das Wahrheitsproblem in dieser Art gefaßt nur aus der nominalistischen Erkenntnislehre jener Zeit verstanden werden kann.

[4] Zumkeller l. c. 222. Auf das weitere und tiefere Problem, das innig mit den vera complexa, den Urteilswahrheiten, verbunden ist, nämlich was der eigentliche Gegenstand des Wissens ist, die res externa nach Anschauung der Realisten, oder die propositio scita, der formale Schlußsatz, wie Ockham wollte, oder schließlich, was Gregor von Rimini ausgleichend vertrat: der „bewußtseinsimmanente objektive Inhalt des Schlußsatzes“, das significatum, — ist Favaroni nicht eingegangen. Wir können deshalb hier weitere Erörterungen außer acht lassen.

wirkliches Sein haben, denn ens et verum convertuntur[1]. Zum anderen ist seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art notwendig, und endlich verlangt er Übereinstimmung mit dem ewigen Urbild. So ist ihm das verum incomplexum eine essentia ens, id est existens in gradu essentiali specifico conformi exemplari aeterno[2]. Zumkeller weist nach, wie gerade durch diese Begriffsbestimmung, insbesondere durch die erste Bedingung, nämlich seine Existenz, sich das verum incomplexum mit der traditionellen Lehre vom verum ontologicum deckt[3].

Eine Sonderstellung unter den begrifflich bezeichneten vera nimmt die prima veritas ein, „jene Wesenheit, die nicht nur existiert, sondern notwendig und das Sein in Fülle ist, die nicht nur von einem bestimmten Grad wesensmäßiger Vollkommenheit umschlossen wird, sondern deren ganze Fülle in sich schließt, die nicht nach einem Vorbild geschaffen, sondern selbst das vollkommenste Vorbild ist, ein Vorbild, durch dessen Nachbildung alles sonstige Wahre sein Wahrsein besitzt wie von seiner Regel und Ursache“[4]. Alles Wahre ist also nur insoweit wahr, als es abgeleitet ist von der ersten Wahrheit, aus der es „ursächlich und urbildlich“ geschaffen wurde. Denn wie das Geschaffene sich nicht selbst das Sein geben kann, so wenig auch das Wahrsein; sondern aus der ersten Wahrheit kommt ihm alles geschöpfliche Sein und Wahrsein her.

Bemerkenswert ist bei der Auffassung Hugolins der „für Augustinus charakteristische Zug zur Verdinglichung des Wahrheitsbegriffes“, der „das von Aristoteles und Thomas so scharf herausgestellte Wesen der Wahrheit, auch der ontologischen, als Relation zu einem Intellekt und demgemäß die Betonung der Priorität der logischen, der Urteilswahrheit vor der ontologischen“[5] völlig vermissen läßt. „So wird bei ihm aus einer Wahrheit, die gilt, eine Wesenheit, die ist“[6].

---

[1] Hugolin schließt sich dabei an Heinrich von Gent an (Summa, tom. prior, Parisiis 1520, art. VII q. 13, fol. 62rQ) und an Augustinus, (De immortalitate animae c. 12 n. 19, ML 32.1031); Belege siehe bei Zumkeller l. c. TB 270.

[2] Vgl. Zumkeller l. c. TB 270.

[3] l. c. 223.

[4] l. c. 224.

[5] l. c. 225 und Anm. 6, wo Zumkeller auf Wilpert P. verweist: Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin, Beiträge XXX, 3 Münster i. Westf. 1931, 21, 28f, 336, sowie derselbe, Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff, Phil. Jahrbuch 53 (1940) 3—16.

[6] Zumkeller l. c. 226.

In ähnlich ‚dinglicher' Weise wird von Hugolin das verum complexum beschrieben, wobei es ihm allerdings um ein anderes, erkenntnistheoretisch wichtiges Problem geht: um die Frage nach dem Wissensobjekt und Träger der Urteilswahrheit[1]. So wird auch vom Komplexum das Sein vorausgesetzt, nicht zwar immer im Sinne eines realen Seins, dem also innerhalb der Seinswelt der Dinge ein Gegenstand entspräche, sondern manchmal nur ein bewußtseinsimmanentes, das also „lediglich auf der Vorstellungskraft des Verstandes"[2] beruhe. Nur da kann dem Komplexen das Sein im eigentlichen Sinne zugesprochen werden, wo „dessen Inhalt zum größten Teil eine Wesenheit sei oder einem solchen, das seinem ganzen Inhalt nach mehrere Wesenheiten" enthalte[3]. Das Komplexum z. B. Gott ist mächtig, den Antichrist zu schaffen — enthält als Teilwahrheit: Gott ist mächtig, was gleichbedeutend ist mit: der allmächtige Gott, ist also eine Wesenheit. Ein Komplexum endlich, das sich unmittelbar von einem Inkomplexum ableiten lasse, besitze das Sein im höchsten und strikten Sinne. Zum Beispiel ist das Komplexum: Gott ist = der seiende Gott, und so kommt ihm sogar ein reales Sein zu.

Hugolin stellt sich durch diese seine Darstellung betont auf die Seite des Realismus im Gegensatz zur „nominalistischen und ockamistischen Lösung, nach der dem Komplex nur ein Sein in der Seele zukomme"[4]. Mit dem Sein des Komplexen ist für Hugolin zugleich das Wahrsein garantiert. So ist das Komplexum wahr, nicht weil es von einem Verstande gedacht wird, sondern letztlich aus dem Grunde, weil sein Wahrsein verankert ist in der prima veritas, d. h. es ist wahr, weil es „gründet in der Erkenntnis durch Gott"[5].

§ 2. Theologisches und philosophisches Erfassen des verum incomplexum

Um eine klare Gegenüberstellung der entgegengesetzten Anschauungen der beiden Ordensmagistri, des Augustinus von Rom und des Hugolin von Orvieto, zu ermöglichen, halte ich mich an die äußere Einteilung, wie sie Zumkeller bei der Darstellung der Position Hugolins in der Frage nach der Wahrheitserfassung vorgenommen, d. h. ich

[1] l. c. 266 mit Anm. 1.
[2] l. c. 226f.
[3] l. c. 230.
[4] Siehe Anm. 3.
[5] l. c. 302, 298f.

lege in diesem Paragraphen Reichweite bzw. Grenzen von Theologie und Philosophie bei der Erfassung des verum incomplexum nach Favaroni dar, im folgenden dessen Ansicht bei der Erfassung des verum complexum, wenn auch unser Autor die beiden Wahrheitsgebiete nicht so scharf trennt.

Einleitend stellt Favaroni in knappen Konklusionen die Ansicht Hugolins dar, um sie dann der Reihe nach zu widerlegen, wobei er in zum Teil weit ausholenden Auseinandersetzungen seine eigene Stellung in dieser Frage klarlegt. Der erste Satz Hugolins bezüglich des verum incomplexum lautet: Allein der Theologie ist es vorbehalten, die oberste und erste Wahrheit als solche zu erkennen[1]. Er begründet diese Behauptung damit, daß einzig die Theologie imstande sei aufzuzeigen, Gott sei in jeder Weise unendlich, schlechthin unfehlbar, sei wesentlich Erkenntnis und damit Maß und schöpferische Ursache allen möglichen Seins, sowie jeglicher Wahrheitserkenntnis[2]. Mögen andere Wissenschaften noch so vollkommene Erkenntnisse haben, so sind sie doch obiger hoher Wahrheiten unfähig und damit auch nicht imstande, die oberste Wahrheit als solche zu erfassen. Eines Beweises bedarf diese Behauptung nach Hugolin nicht. Dem Einwand, der dagegen erhoben werden könnte, daß die Existenz Gottes doch eine philosophische Wahrheit sei, entgegnet er mit der weiteren Behauptung: „Wer von einem Gegenstand einen falschen Wesensbegriff habe, könne überhaupt kein wahres Urteil fällen. Wenn nun jemand behauptet, die oberste Wesenheit sei von beschränkter Vollkommenheit, sei nicht allmächtig und allwissend, nicht unmittelbar, frei schaffende Ursache aller Dinge, sei nicht dreipersönlich und zugleich eines Wesens, so habe er tatsächlich einen Gottesbegriff, der dem göttlichen Wesen selbst und damit den tiefsten Seinswurzeln jedes anderen Wesens widerspreche. Das von einer solchen Begriffsbestimmung Bezeichnete könne unmöglich wahres Sein besitzen“[3].

---

[1] Prima veritas per solam theologiam cognoscitur esse prima veritas. fol. 169 rb. Favaroni zitiert wörtlich, vgl. bei Zumkeller A., Hugolin von Orvieto ... 284 (Prol. q. 1 a. 1 concl. 3.).

[2] Sed nulla doctrina nisi theologia quae ponit: Deum esse omnimode infinitissimam, simpliciter infallibilem, substantialem cognitionem, et cum hoc mensuram et artem creatricem etiam omnium possibilium ... quinimmo omnibus mentibus cognoscentibus veritatem aliquam esse largitricem cognitionis. Bei Zumkeller l. c. 284.

[3] Zumkeller l. c. 285.

Da Aristoteles — er ist vor allem gemeint unter dem Namen Philosophie[1] — obige Irrtümer über Gott vertreten habe, so ist jede Aussage von Gott, so wie er sie verstanden habe, falsch und unmöglich[2]. Hugolin läßt sich am Schluß seiner Ausführungen aus seiner grundsätzlichen Ablehung aller natürlichen Wahrheitserkenntnis und insbesondere der aristotelischen Philosophie gegenüber zu der unbewiesenen, übertriebenen Bemerkung hinreißen, daß keine philosophische Wahrheit wahrer und besser erkennbar sei als irgend ein theologischer Zweifel — ja, es komme ihr, so wie sie Aristoteles verstanden habe, der Wahrheitscharakter überhaupt nicht zu[3].

In der weiteren These, die Hugolin über das verum incomplexum aufstellt, heißt es: Nur die Theologie hat die Möglichkeit, den Wahrheitsgehalt und Wahrheitsgrund eines jeden verum incomplexum zu erkennen[4]. Unser Autor zitiert nur unvollständig. Hugolins Konklusion in ihrer vollen Form ist noch präziser und umfassender[5]. Darnach behauptet er nichts weniger, als daß das ganze Gebiet der vera incomplexa, der begrifflich bezeichneten Wahrheiten, zum Erkenntnisbereich der Theologie gehöre, die berechtigt sei, „über jedes Ding Aussagen zu machen als über ihren ureigensten Gegenstand“[6]. Denn „nur der Theologe erfaßt die letzten Ursachen und den formalen Grund des Wahrseins aller vera incomplexa, sofern nur die Theologie lehre, daß das göttliche Wort Vorbild und unmittelbar schöpferische Ursache all des Wahren sei — eine Behauptung, die für Hugolin keines Beweises bedarf“[7].

Ferner — so lautet Hugolins letzter Satz über die begrifflich bezeichneten Wahrheiten — erkenne die Theologie von jedem

[1] Zumkeller l. c. 236.

[2] Praeterea omnis assertio implicans, taliter esse qualiter est impossibile esse, est impossibile. Sed quaelibet assertio et conclusio Philosophi de Deo claudit et implicat taliter esse qualiter esse est impossibile. Igitur etc.; vgl. Zumkeller l. c. 287f., sowie die Ausführungen l. c. 234f.

[3] .... Dicendum, quod nullum verum philosophicum est perfectius verum et perfectius cognoscibile, immo nullo modo est verum secundum mentem Aristotelis, quam sit aliquod dubium theologicum. Siehe bei Zumkeller l. c. 289.

[4] Omne verum inconplexum per solam theologiam cognoscitur, qua veritate est verum. Bei Zumkeller l. c. 281.

[5] Omne verum incomplexum est theologicum verum et per solam theologiam cognoscitur, qua veritate est verum. Vgl. Zumkeller l. c. 281.

[6] Vgl. Zumkeller l. c. 234.

[7] Zumkeller l. c. 234 und Textbeleg 282.

verum incomplexum unterhalb der ersten Wahrheit ein Sein, das vollkommener ist als jedes andere Sein, wie es außerhalb der Theologie erkannt wird[1]. So erkenne die Philosophie zwar von der Materie, „daß sie Träger der Veränderungen ist, daß sie eine reine Potenz sei und Ähnliches mehr. Der Theologe dagegen wisse von ihr, daß sie irgendwie die Spur des Schöpfers in sich trage und von ihm erhalten werde, daß sie von Gott seit Ewigkeit erkannt und geliebt worden, daß sie auf ihn hingeordnet sei, von dem es heiße: Alles, was gemacht ist, war in ihm Leben (Joh 1,4), ja daß sie sogar zur personalen Vereinigung mit dem unendlichen und allmächtigen Gott ausersehen worden sei. Das alles aber sei vollkommener als nur Subjekt der Veränderungen oder Hefe der Elemente zu sein"[2].

Gegen diese sehr einseitige und ungerechte Beurteilung der Philosophie vor allem bei der Erfassung des Wahren tritt Augustinus Favaroni ein in die Reihe der Kritiker[3], um in exakter und gründlicher Prüfung und Zurückweisung der einzelnen Thesen über das Verhältnis von Theologie und Philosophie zum begrifflich bezeichneten Wahren die eigene Stellung dazu aufzuzeigen. Sein hauptsächlichstes Bemühen geht dahin, gegen Hugolin die Eigenständigkeit der Philosophie zu verteidigen, ihre ganze Reichweite in der Wahrheitserfassung nachzuweisen, ohne sich aber dabei seinerseits von einigen im entgegengesetzten Sinne übertriebenen Formulierungen und Verirrungen frei zu halten[4].

Er gesteht der Ansicht Hugolins zu, sie klinge zwar schön und fromm in den Ohren oberflächlich denkender Menschen, beim näheren

[1] De quolibet vero inconplexo citra primum cognoscitur per theologiam aliquod aliqualiter esse, qualiter esse est perfeccius esse quolibet alio eiusdem veri aliqualiter esse scibili per scienciam aliam a theologia. fol. 169rb; vgl. bei Zumkeller l. c. 282 u. 234.

[2] Zumkeller l. c., dazu Favaroni, fol. 172rb—va: Quarta conclusio probatur sic per suum doctorem: Sumatur v. g. materia prima; sit a. de a. novit physica, quod est subiectum transmutacionis, // pura potencia, nec quid, nec quale, nec quantum etc. sed theologia novit, quod est aliquo modo vestigium creatoris et conservetur ab eo, quia est assunpta in personalem unionem omnipotentis et infiniti dei, quia est a deo precognita, volita et amata, et in deum ordinata. et non est dubium, quod omne taliter esse est nobilius esse, quam esse subiectum transmutacionis vel esse fecem elementorum. et similiter de aliis rebus etc.

[3] Zumkeller l. c. 237 u. 247f.

[4] Vgl. unsere Ausführungen S. 34f., ferner die Gesamtbeurteilung Favaronis in Kapitel VIII.

Zusehen jedoch werde ihre ganze Fehlerhaftigkeit offenbar. So gelte von Hugolin, was der hl. Augustinus zu Hieronymus sagte[1]: sein Denken stimme zwar mit der Wahrheit nicht überein, wie sehr er zugebe, daß er nie anders denke, als es mit der Liebe vereinbar sei[2].

Zum Nachweis der Unhaltbarkeit der Anschauung Hugolins stellt Favaroni eine Anzahl Gegenthesen auf. Auch außerhalb der Theologie — so besagt der erste Satz — werde erkannt, daß es unter den Wirkursachen eine erste geben müsse und daß diese erste Wirkursache zugleich das erste und oberste Sein darstelle. Also erkenne nicht nur die Theologie das erste Sein[3]. Das erste Sein ist sodann ein verum incomplexum und ist als solches Gegenstand der metaphysischen Betrachtung. Denn alles, was unter den Gesichtspunkt des Seins fällt, ist ureigenster Bereich der Metaphysik. Dem ersten Sein, nämlich Gott, kommt diese ratio entis in höchstem Maße zu, mehr als jedem geschaffenen oder möglichen Sein. Folglich betrachtet die Metaphysik in erster Linie Gott als das erste und oberste Sein, er ist das formale Subjekt der Metaphysik.

Wie nämlich das Sein von einer Substanz und den Akzidenzien nicht im gleichen Sinne (non univoce), sondern nur im analogen Sinne (analogice) oder durch bloße Benennung und Zuerkennung (per actribucionem) ausgesagt werden könne, so sei noch bedeutend größer der Unterschied zwischen dem ersten Sein und dem geschaffenen Sein. So groß sei diese Differenz, daß letzterem eher die Bezeichnung „non

---

[1] Augustinus, Epist. 73 c. 2 n. 3, ML 33.247 — CSEL 34 (II). 266.

[2] Patet igitur, quod licet ista racio videatur pulchra et devota minus consid antibus, quantum tamen satis est attendentibus videbitur defectuosa. fateor isti doctori, quod jeronymo beatus augustinus (s. Anm. 1) fatetur: fieri posse, ut aliter senserit, quam veritas habeat, et tamen non aliter, quam caritas habeat. fol. 173ra.

[3] 1. concl. est ista: In ordine encium esse aliquod simpliciter primum ens potest concludi per aliam scienciam quam per theologiam. probatur: in ordine causarum efficiencium esse aliquam simpliciter primam causam potest concludi per aliam scienciam quam per theologiam, patet 12° metaphysice, sed per eandem scienciam potest concludi primam causam simpliciter esse simpliciter primum esse. hoc patet in primo et secundo articulis questionis primi principii mei. fol. 169rb. Ganz ähnlich hatte er schon im angegebenen 1. Art. des 1. Prinzips gesagt: Aliquod esse ens in ordine encium simpliciter primum est per aliam scienciam scibile quam per theologicam. probatur, nam in ordine causarum efficiencium esse aliquam causam simpliciter primam est per aliam scienciam scibile. Enthalten in der von uns benutzten Handschrift der Preußischen Staatsbibliothek Berlin: (Ms. lat. fol. 852) fol. 156rb. Vgl. S. 30f.

esse" zukomme, während das eigentliche, wahre und volle Sein einzig Gott eigne. Gott nur konnte deshalb mit vollem Rechte sagen: Ich bin der Seiende, ich bin das Sein schlechthin (vgl. Ex 3,15). Jedes geschaffene Wesen ist in seinem Sein nur eine Spur oder nur ein Schatten des göttlichen Seins. Entsprechend dem Verhältnis der Seinsordnung betrachtet die Metaphysik hauptsächlich und zuerst Gott, das erste Sein, dann erst in zweiter Linie das uneigentliche, geschaffene Sein[1].

Nun erstreckt sich die Reichweite der Metaphysik bei der Betrachtung des geschaffenen Seins auf dessen gesamte, wesenhafte Vollkommenheit, die ihm innewohnt, doch noch mehr und primär auf die gesamte innere Vollkommenheit des ungeschaffenen und ersten Seins, von dem jene doch nur Spur ist und schwaches Abbild[2]. Jede also der Vollkommenheiten im ersten Sein betrachtet die Metaphysik in ihrer ganzen Fülle und Unerschöpflichkeit, so nämlich, wie es ihm seinsmäßig zukommt. Diese Tatsache ergibt sich schon aus dem Widersinn des

[1] 2. concl.: Primum ens est verum incomplexum, per se consideracionis metaphysice sciencie. probatur, quoniam principalis consideracio sciencie metaphysice est de ente sub racione entis. ergo omne illud, cui per se conpetit racio entis, cadit per se sub consideracione sciencie metaphysice. sed primo enti per se conpetit racio entis, igitur est per se consideracionis sciencie metaphysice.

3. concl.: Principalis consideracio sciencie metaphysice principalius est de primo ente sive de deo, tanquam de suo subiecto formali, quam de aliquo ente creato vel tota latitudine entis creabilis. probatur, quoniam quelibet sciencia de eo considerat principalius, in quo principaliter reperitur racio sue consideracionis, ut si consideracio sciencie physice est de ente mobili ut sic, de illo principaliter considerabit sciencia physica, in quo reperitur principaliter propria racio motus. cum igitur racio entis, circa quam versatur sciencie metaphysice consideracio, principalius, plenius et perfeccius reperitur in primo ente sive in deo, quam in tota latitudine creabilium, principalius consideracio metaphysice erit de primo ente, quam de aliquo alio ente creato. fol. 169va.

[2] 4. concl.: Primum ens, secundum quamlibet perfeccionem simpliciter sibi intrinsecum est de consideracione sciencie metaphysice. probatur, quoniam quodlibet ens creatum secundum quamlibet perfeccionem simpliciter sibi intrinsecam et essencialem, est de consideracione sciencie metaphysice. sed quelibet perfeccio simpliciter reperta in aliquo ente creato, habet analogiam et actribucionem ad perfeccionem primi denominacionis, consideracionis (sic!), quoniam est quoddam vestigium eius. ergo primum ens, secundum quamlibet perfeccionem simpliciter est de consideracione sciencie metaphysice. unde si aliquod ens creatum secundum consideracionem vite est de consideracione sciencie metaphysice, cum racio vite plenius et perfeccius conpetet deo primo enti, principalius primum ens, secundum illam racionem pertinebit ad consideracionem sciencie metaphysice quam ens creatum, cui per participacionem conpetit talis perfeccio. fol. 169vb.

Gegenteils. Würde etwa die Metaphysik die Vollkommenheit Gottes, des obersten Seins, nicht in seiner unerschöpflichen Fülle betrachten, dann würde ja eine Eigenschaft Gottes anders betrachtet, als sie ihm seinsmäßig zukommt. Die metaphysische Betrachtungsweise wäre also falsch — was ein innerer Widerspruch ist. Favaroni stützt sich auf Augustinus, der sagt[1], daß jeder, der einen Gegenstand anders aufnimmt, als er in Wirklichkeit ist, sich täuscht, ihn also eigentlich nicht erkennt. Wer ihn aber tatsächlich erkennt, muß ihn so erkennen, wie er ist[2]. Folglich setzt die Metaphysik bei allen wesentlichen Bezeichnungen, die Gott und den Geschöpfen gemeinsam sind, Gott an die erste Stelle. Zum Beispiel, wenn Gott das Sein ist, eine Bezeichnung, die sowohl Gott als den Geschöpfen zukommt, so nennt sie Gott das erste Sein; oder ist Gott das Leben — eine gemeinsame Bezeichnung für Gott und Geschöpf — dann wird Gott als das erste Leben gesetzt. Denn all diese Wesensbezeichnungen erkennt die Metaphysik in unendlicher Fülle Gott zu, den Geschöpfen aber nur in beschränktem Maße und durch Teilnahme[3].

Aus bisher Gesagtem läßt sich nach unserem Autor leicht ableiten, daß die Metaphysik es ist, die dem Erdenpilger aufzeigt, daß Gott erstes und oberstes vernünftiges Wesen ist, der sich selbst in jedem Augenblick nicht nur potentiell, sondern aktuell erkennt. Tatsächlich — so stellt Favaroni fest — haben verschiedene Philosophen

[1] Augustinus, De diversis quaestionibus 83, q. 32, ML 40.22: Quisquis ullam rem aliter quam illa res est intelligit, fallitur: et omnis qui fallitur, non intelligit. Omnis ergo, qui aliquam rem aliter quam illa res est intelligit, non eam intelligit et concludit; non igitur potest quidquam aliter intelligi quam est. — Vgl. auch Favaroni 3. coroll. 1. art., Anm. 1, S. 42.

[2] 5. concl.: Quamlibet perfeccionem simpliciter, quam sciencia metaphysica considerat de primo ente, considerat eam sub gradu plenitudinis et inmensitatis. probatur: sciencia metaphysica quamlibet perfeccionem, quam considerat in primo ente, considerat eam sub tanto gradu, sub quanto gradu talis perfeccio est in se ipsa. sed quelibet est in primo ente sub gradu plenitudinis et inmensitatis. ergo etc. fol. 169vb.

[3] 6. concl.: Secundum quamlibet denominacionem essencialem communem deo et creaturis sciencia metaphysica ponit deum primum omnium communicancium in illa denominacione, v. g. si deus est ens, que est denominacio communis deo et creaturis, sciencia metaphysica ponit deum prium ens. item si deus est vita, que est denominacio communis deo et creaturis, sciencia metaphysica ponit // deum primam vitam etc. probatur: cuiuslibet denominacionis essencialis propriam racionem sciencia metaphysica in deo ponit plene et inmense, in creaturis autem diminutive et participative. ergo ponit deum primum in illa denominacione. fol. 169vb—170ra.

Obiges von Gott erkannt, zwar nicht mit Hilfe der Physik, noch einer anderen untergeordneten Wissenschaft, wohl aber mit Hilfe der Metaphysik. Doch letztlich komme es nicht darauf an, ob eine Wahrheit von Philosophen erfaßt werde oder nicht, sondern es genüge, daß die Wissenschaft als solche sie zeige.

Zum Bereiche der Metaphysik gehöre es ferner darzutun, daß Gott auch jegliche Natur außer sich erkenne, eine Wahrheit, die verschiedene Philosophen, insbesondere Plato und die Platoniker, auch wirklich nachgewiesen haben[1].

Nachdem Favaroni bisher in mehr vorbereitenden Sätzen seine eigene Stellung darlegt, folgt nun die direkte Widerlegung der Sätze Hugolins. Was dieser einzig der Theologie zuerkennt, das nimmt unser Autor als Recht der Metaphysik in Anspruch: Sie belehre die Menschen darüber, daß Gott die erste und oberste Wahrheit sei und daß erst durch sie alle anderen Wahrheiten ihren Wahrheitscharakter erhalten[2]. Der erste Teil der These ergibt sich aus obiger Feststellung, daß die Metaphysik bei allen wesentlichen

[1] 7. concl.: Sciencia metaphysica dictat intellectui viatoris: deum esse primum et summum intelligens semper se actualissime intelligentem. probatur: sciencia metaphysica considerat deum plenam naturam intellectualem et purum et plenum actum per precedentes conclusiones. ergo dictat ipsum plenum intellectum se plenissime intellegentem et non aliquando in potencia solum, sed semper in actu, alias non consideraret ipsum actum purum . . .

8. concl.: Sciencia metaphysica dictat intellectui viatoris: deum intelligere omnes alias naturas, que extra se sunt. probatur, nam questio ista: utrum intelligat omnes naturas, que extra se sunt, pertinet ad metaphysicam consideracionem. patet 12° metaphysice et est questio prima i. e. antiquorum phylosophorum. . . item probatur conclusio, quoniam deum intelligere omnia, que extra se sunt, de facto posuerunt phylosophi, ut plato et platonici, ut statim patebit. fol. 170ra.

[2] Sciencia metaphysica dictat intellectui viatoris deum esse primam et summam veritatem, qua sunt vera quecumque alia vera . . . probatur conclusio. et primo quod sciencia metaphysica dictet deum esse primam et summam veritatem, faciliter patet ex precedentibus. nam secundum quamlibet perfeccionem simpliciter et secundum quamlibet denominacionem essencialem communem deo et creaturis, sciencia metaphysica ponit deum primum, ergo eciam in esse veri et veritatis . . . Quod autem sciencia metaphysica dictet eadem prima veritate esse vera quecumque alia vera, patet secundo metaphysice, ubi aristoteles et conmentator ponunt esse aliquod primum ens et aliquam primam veritatem, et omnia alia esse encia et vera per entitatem et veritatem primam. unde aristoteles explicat de calido respectu primi calidi, ut sicud omnia calida sunt talia propter primum calidum, quod est ignis, ita omnia vera sunt vera propter primam veritatem . . . fol. 170ra.

Bezeichnungen, die Gott und Geschöpfen gemeinsam sind, Gott an die erste Stelle setzt, also auch im Bereiche der Wahrheit. Dasselbe folgt auch aus der Tatsache, daß die Metaphysik ein erstes Sein kennt im Bereiche des Seienden, ebenso aber auch eine erste Wahrheit im Bereiche des Wahren. Anderseits behaupte sie aber nicht, das erste Sein sei verschieden von der ersten Wahrheit. Also — so schließt Favaroni nicht ganz logisch — durch dieselbe Wissenschaft könne man den Schluß ziehen: Die erste Wahrheit wie das erste Sein sei das Gleiche, das nämlich, was wir Gott nennen.

Den zweiten Teil der These, daß durch die erste Wahrheit alle anderen Wahrheiten ihren Wahrheitsgrund und Wahrheitscharakter erhalten, lehre schon Aristoteles und sein Kommentator, wenn sie feststellen, alles Warme sei nur warm auf Grund des ersten Warmen, des Feuers. Daraus werde ersichtlich, wie das am meisten wahr ist, was die Ursache der Wahrheit jener Dinge ist, die später sind. Also erkannten die Philosophen die Abhängigkeit alles Wahren von der ersten Wahrheit[1].

Als weitere Begründung obiger These weist Favaroni auf Aegidius von Rom hin, der sagt[2], die Metaphysik lehre, daß alles Sein unterhalb des ersten sich herleite von diesem ersten Sein durch die Erschaffung. Ebenso lehre Heinrich von Gent[3], daß die Erschaffung aller Dinge eine zur Metaphysik gehörende Frage sei. Auch andere Philosophen, vor allem Plato und viele andere Platoniker, haben mit Hilfe der Metaphysik, der höchsten weltlichen Wissenschaft, erkannt, wie alles, was in der Welt existiert, das Sein herleite vom ersten Sein.

Mit Bezugnahme auf die Bekenntnisse des hl. Augustinus[4] zeigt Favaroni, daß schon die Platoniker es im wesentlichen erkannten, was uns durch die Schrift bezeugt wird (Joh 1,1 ff.): Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Alles ist durch dasselbe geschaffen. — Also, daß Gott alles, was er nach außen schafft, durch das Wort, durch seinen Intellekt bewirkt. Hier helfe auch nicht zu sagen, obige Philosophen hätten das aus den Büchern der Propheten übernommen. Doch wenn dies auch der Fall gewesen wäre, dann konnten sie doch nicht von jenen die vielfachen Vernunftgründe haben,

---

[1] Vgl. Anm. 2, S. 136.

[2] Aegidius Romanus, Quaestio de primo principio, q. 2. (= Quaestiones de esse et essentia), Venetiis 1503, fol. 2v—3r.

[3] Henricus Gandavensis, Summa Q. 7 art. 11.

[4] Augustinus, Confessionum l. VII c. 9 n. 13, ML 32.740 — CSEL 33.154. Vgl. S. Theol. I q. 32 a. 1, obiectio 1.

die sie für obige Wahrheiten angeben. Sie erkannten dies also auf Grund vernunftmäßiger Überlegung, mit Hilfe der Metaphysik. Hier komme es auch nicht darauf an, ob jene Philosophen etwa durch göttliche Erleuchtung zu solch hohen Erkenntnissen über Gott gekommen seien, sondern darauf, ob diese Wahrheiten zum Erkenntnisbereich der Philosophie gehören oder nicht. Denn immer bleibt die Wahrheit, — das Beispiel taucht in der scholastischen Literatur immer wieder auf — daß die drei Winkel eines gradseitigen Dreiecks zwei rechten entsprechen, eine geometrische Wahrheit und werde niemals eine physische, in welchem Lichte sie auch erfaßt werde. So spricht ja Augustinus tatsächlich davon, daß jene Philosophen obiger hoher Erkenntnisse einzig unter Mitwirkung einer göttlichen Erleuchtung fähig waren[1].

Auf verschiedene Autoritäten stützt sich Favaroni bei der Behauptung, die Methaphysik vermöge auf Grund von Vernunftschlüssen zu erkennen, daß Gott gleichsam wie ein Künstler ein Idealbild in sich trage, nach dem er alle Dinge geschaffen. Er verweist auf Averroes, nach dem alle Verhältnisse und Formen in der ersten Materie ein potenzielles (mögliches) Sein, im ersten Beweger ein aktuelles (wirkliches) Sein haben, sofern nämlich Gott in sich Vorbilder — exemplaria oder Ideen — idee, raciones ideales habe, nach denen er die Welt und alles darin gebildet. Ähnlich spreche schon Plato von exemplaria aeterna in Gott, die ihm bei der Schöpfung als Vorbild gedient. Desgleichen nehme Jakob von Viterbo in Gott raciones ideales an[2]. Doch mag man dessen Ideenlehre mehr als augustinisches Gedankengut ansehen, wie auch unser Autor den hl. Augustinus ausdrücklich erwähnt[3].

---

[1] Augustinus, De civitate Dei l. II c. 7, ML 41.52 — CSEL 40 (I). 67f.: Et quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus fuerint adiuti invenerunt, quantum vero humanitus impediti, erraverunt.

[2] Jacobus de Viterbio, De divinis praedicamentis, q. 4; vgl. hierzu Rüssmann H., Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo, Freiburg i. Br. 1938.

[3] Augustinus, De diversis quaestionibus 83, q. 46 n. 2, ML 40.30: Singula igitur propriis creata sunt rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris . . . Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse. Atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato. — Vgl. Grabmann M., Des hl. Augustinus' Quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII q. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung, Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 25—34.

Und da nach einem Bericht desselben[1] Plato weiterhin erkannt habe, daß Gott die gesamte Schöpfung, wie sie aus seinen Händen hervorgegangen, voll Freude gebilligt habe, so folgert unser Favaroni etwas kühn, also habe er erfaßt, daß jedes geschaffene Ding voll und ganz der vorbildhaften Idee in Gott entspreche; andernfalls hätte Gott es nicht billigen können. So gehört auch diese Erkenntnis in den Bereich der Metaphysik.

Damit scheint unserem Augustinus Favaroni genugsam bewiesen, daß das, was Hugolin allein der Theologie zugestehe: sie erkenne allein die prima veritas und zeige auf, daß von dieser ersten, obersten Wahrheit alles begrifflich bezeichnete Wahre seinen Wahrheitsgehalt und Wahrheitscharakter herleite, in vollem und gleichem Maße der Metaphysik zukomme[2]. Ebenso gebe es keine wesentliche und darlegbare Wahrheit über ein inkomplexes Gebilde, z. B. über das Gold, das nicht auch die Metaphysik erschließen könne. Denn alles, was irgendwie eine essentielle und seinsmäßige Eigenschaft oder Vollkommenheit desselben darstellt, gehöre ja zu ihrem Erkenntnisbereich. Der Metaphysik gehöre ferner die Erkenntnis an, daß z. B. das Gold irgendwie eine Ähnlichkeit aufweise mit dem obersten Sein, daß es Teilnahme und Nachahmung desselben sei, daß es von ihm im Sein überhaupt erhalten werde usw. Die Erfassung aller anderen akzidentellen Eigenschaften stehe ebenso sehr der Theologie, wie der Metaphysik oder der Physik zu[3].

---

[1] Augustinus, De civitate Dei l. XI c. 21, ML 41.334 — CSEL 40 (I), 540.

[2] 1. prop.: Omnia encia citra primum ab eodem primo derivari in esse potest per scienciam metaphysicam vera racione concludi. hanc asserit egidius in questione de primo principio q. 2, ubi dicit per metaphysicam posse concludi omnia encia habere a primo per creacionem et quod questio de creacione rerum metaphysica est . . .

2. prop.: Deum agere per intellectum, quecumque agit ad extra, per scienciam metaphysicam potest vera racione concludi. patet, quoniam deum omnia per verbum fecisse platonici veris racionibus concluserunt. ergo per intellectum etc . . . (vgl. Anm. 4, S. 137).

3. prop.: Intellectum divinum habere artem ydealem, ad cuius exemplar per modum artis, que intellectualiter egit, cuncta formaverit, potest per scienciam metaphysicam vera racione concludi. patet ista, quoniam ad eandem scienciam pertinet considerare et ipsum agens et virtutem agentis et modum agendi, ergo . . . fol. 170rb—170va. Vgl. auch Anm. 3, S. 135 u. Anm. 1—2, S. 136.

[3] 13. concl.: De natura b. auri theologia non asserit aliquam nobilem veritatem, quam de eadem non asserit sciencia metaphysica. probatur: nam omnis nobilis veritas enunciabilis de natura b. auri, explicat de ea aliquam nobilitatem vel perfeccionem seu aliquod bene esse; sed omnem nobilitatem intrinsecam

Dem dritten Satz Hugolins, die Theologie erkenne von jedem inkomplexen Sein unterhalb des ersten ein vollkommeneres Sein als jede andere Wissenschaft, stellt Augustinus von Rom den anderen Satz gegenüber: Vom verum incomplexum erkennt die Metaphysik ein Sein, das vollkommener ist als jegliches andere Sein desselben begrifflichen Wahren, das durch die Theologie erkannt wird. — An Hand eines Beispiels sucht er dies verständlich zu machen: Von der bestimmten Materie weiß die Theologie, daß sie in personale Verbindung mit der Gottheit aufgenommen wurde. Die Metaphysik dagegen erkenne von der gleichen Materie, daß sie vervollkommnet und verwirklicht wird durch ihre substanzielle Form, nämlich durch die vernunftbegabte Seele, die sich ihr als informierendes Prinzip mitteilt und in ihr das Leben bewirkt. Diese Information und Belebung sei wertvoller und vollkommener als etwa die Aufnahme und Vereinigung mit der göttlichen Person. So war es — fügt Favaroni erläuternd bei — z. B. für den Leib Christi ein größeres Gut, mit der vernünftigen Seele verbunden zu werden, die ihm Sein und Leben gab, als einfach mit dem göttlichen Worte in Personalunion zu treten[1].

Abschließend widerlegt Favaroni die Beweisgründe Hugolins, — eine Aufgabe, die bei dessen einseitiger, unbegründeter und voreingenommener Haltung nicht allzu schwierig war.

---

et perfeccionem essencialem repertam in b. auro in eodem totam mensuram entis in eo repertam et totam actualitatem intrinsecam et essencialem, per quam in esse entis supponitur pure potencie et consequenter totam virtutem activam, . . . omnia igitur hec potest metaphysica concludere de natura b. auri, suum autem esse accidentale, quod consequitur natura b. auri per accidencia sib inherencia, non plus ad theologiam pertinet considerare, quam ad metaphysicam vel physicam scienciam, ut patet scienti distinguere consideraciones diversarum scienciarum, et quid pertinet ad hanc et non ad illam. aliqua autem alia perfeccio gratuita non conpetit b. auro, ut patet. et sicut dictum est de auro, quod est aliquod verum incomplexum // ita dicendum est de innumerabilibus naturis rerum. fol. 171rb—171va.

[1] 14. concl.: De aliquo vero incomplexo citra primum cognoscitur per phylosophiam aliquod aliqualiter esse est perfeccius esse quolibet alio eiusdem veri aliqualiter esse scibili per solam theologiam . . . probatur: sumatur b. materia prima, assumpta a verbo in unitate suppositi. et sumatur hoc aliqualiter esse de ea, quod per solam theologiam cognoscitur scl. quod est assumpta in unitatem suppositi divini. et arguitur sic: per phylosophiam cognoscitur de b. materia, quod perficitur et actuatur per formam substancialem scl. animam intellectivam, conmunicantem se ipsam in esse vite. et hoc sibi maius bonum et perfeccius esse quam sit sibi bonum uniri sic principaliter verbo. ergo etc. fol. 171va.

Nicht ohne Ironie weist er Hugolin nach, wie sehr seine Beweisführung an mancherlei Schwächen leide. Falsch sei der Schluß: Aristoteles habe eine Wahrheit über Gott nicht gelehrt, wie sie die Theologie aufzeige, — also werde sie von den weltlichen Wissenschaften nicht erkannt. Denn nicht alles, was durch die verschiedenen Wissenszweige von Gott erkannt werden kann, habe Aristoteles gelehrt. Vielmehr habe man bei einem Vergleich von Theologie und Philosophie darauf zu achten, ob eine Wahrheit zum Bereiche dieses oder jenes Wissenszweiges gehöre. Deshalb war es ganz falsch, einseitig auf die Lehre Aristoteles' zu achten. Er hätte vor allem auf Plato und die Platoniker schauen sollen, die der hl. Augustinus die vorzüglichsten unter allen Philosophen nennt, da sie von Gott hohe und erhabene Wahrheiten aussagen konnten[1]. Ja, es gäbe eigentlich — so läßt sich Favaroni in seinem Eifer zu der über das Bewiesene hinausgehenden Behauptung hinreißen — überhaupt keine ewige und notwendige Wahrheit über Gott, von der uns die Theologie Aussagen macht, die nicht auch schon von den Platonikern gelehrt worden sei. Und diese haben ihre Erkenntnisse nur mit Hilfe schlußfolgernden Denkens gefunden, wie schon die Schrift es andeute (Röm 1,20): Durch die geschaffenen sichtbaren Dinge gelangten sie zur Erkenntnis der unsichtbaren göttlichen. Zudem bestreite Augustinus[2] ausdrücklich die Möglichkeit, daß Plato etwa all jene hohen Erkenntnisse vom Propheten Jeremias übernommen habe bei seinem Aufenthalt in Ägypten, denn dieser sei damals schon tot gewesen, während dessen Bücher noch nicht ins Griechische übersetzt und damit Plato nicht zugänglich gewesen seien[3].

Hugolin sage nun freilich richtig, daß Aristoteles sehr geirrt habe, wenn er meinte, Gott erkenne keine Dinge außer sich. Dennoch sage

---

[1] Vgl. Augustinus, De civitate Dei, l. VIII c. 12, ML 41.236 — CSEL 40 (I). 373f.: Nunc non immerito me Platonicos philosophos elegisse, cum quibus agam, quod in ista quaestione (de cultu Dei) quam modo suscepimus . . . ; vgl. ferner derselbe, l. c. c. 11., ML 41.235 — CSEL 40 (I). 371/372; De doctrina christiana, l. II c. 28 n. 43, ML 34.56; Retractationum, l. II c. 4 n. 2, ML 32.632 — CSEL 36.135f.; siehe auch Anm. 4, S. 137.

[2] Augustinus, De civitate Dei l. VIII c. 11, ML 41.236 — CSEL 40 (I). 373f. — Anders hatte Augustinus früher geurteilt; vgl. De doctrina christiana l. II c. 28 n. 43, ML 34.56 und Retractationum l. c.

[3] Unde quod plato et platonici illa magna, que de deo senserunt, non per scripturas propheticas, sed per ea, que facta sunt, intellecta conspexerint, colligi potest ex eiusdem beati augustini parum supra verba recitata iam. fol. 171 vb. Vgl. Texte des hl. Augustinus Anm. 1.

dies nichts gegen die Philosophie als solche; nicht diese habe ihn ja zu solchen Irrtümern verleitet. Vielmehr hätte er, wenn er ihrer ganz mächtig gewesen wäre, gerade auf Grund der Philosophie zur Wahrheit kommen müssen. Doch wegen dessen persönlichen, erkenntnismäßigen Versagens und einiger Irrtümer gelte kein Schluß auf ein Versagen der Philosophie als solcher. Es war darum verfehlt, aus Abneigung gegen Aristoteles einzig auf ihn zu schauen und dazu hauptsächlich auf dessen Entgleisungen, um dann allgemeine Urteile gegen die Philosophie zu fällen. Denn bei einem unvoreingenommenen Vergleich zwischen Theologie und Philosophie komme es darauf an, objektiv die Möglichkeiten und die Reichweite beider Wissensgebiete nachzuprüfen[1].

An ähnlichen Einseitigkeiten leide die Beweisführung Hugolins in der These: Die Theologie erkenne von den Dingen ein viel vollkommeneres Sein als die Philosophie; erkenne diese doch von der Materie nur, daß sie Träger der Veränderungen sei, reine Potenz und Ähnliches. Die Theologie dagegen, daß sie Spur Gottes sei, von ihm erhalten werde, daß sie in Personalunion mit dem ewigen Gott getreten, daß sie von ihm vorausgesehen, gewollt und geliebt werde und daß sie auf ihn hingeordnet sei[2].

[1] Igitur, cum queritur de aliquo vero, utrum sola theologia illud ostendat, iste doctor (hugolinus) in racionibus suis non actendit ad consideracionem theologicam et ad consideracionem alterius sciencie, sed ad quid dixerint phylosophi docentes alias sciencias, ideo deficit. secundo deficit in racionibus suis, quoniam si ad doctrinam phylosophorum respiciebat, debebat respicere ad doctrinam eorum phylosophorum, qui in eorum posicionibus fuerunt excellenciores et veritati propinquiores, antequam diceret, quod nulla alia doctrina etc. tales autem fuerunt platonici. ipse vero respexit aristotelem, ideo raciones tales nullum habent stabile fundamentum etc. fol. 194rb.

[2] Siehe Anm. 2, S. 132, bei Zumkeller l. c. 282 u. 234; dagegen Favaroni: Ista racio, quia ad pauca respexit, multipliciter deficit: primo, quia in tota ista conparacione, qua conparat theologiam aliis scienciis, solam mencionem facit de physica et non respexit ad alciorem et ad nobiliorem scienciam, que perfecciora et nobiliora vera conplexa considerat in quolibet ente, quam sciencia physica. unde quocumque ente signato probasse, quod theologia cognoscit de eo perfecciora vera quam physica, non est probasse, quod theologia perfecciora vera de eo cognoscit quam aliqua alia sciencia, sicud probari debet, quoniam supra scienciam physicam est alia sciencia alcior et nobilior, que de eodem ente et perfecciora et nobiliora vera cognoscit quam sciencia physica. ideo dico, quod a. materiam primam esse quoddam vestigium entis primi et conservari in eo et ab ipso ydeari et ab ipso cognosci et in ipsum ordinari, cognoscitur per scienciam metaphysicam. quinymo principalius per scienciam

So schön das klingt, — urteilt darüber Favaroni — sei es doch nicht stichhaltig. Einmal sehe Hugolin nur darauf, was die Physik lehre und lasse die oberste und vorzüglichste der weltlichen Wissenschaften, die Metaphysik, völlig unberücksichtigt. Insbesondere lasse Hugolin die fundamentale Wahrheit außer acht, daß ein Gegenstand nur insoweit Spur Gottes sei usw., als er im Sein verankert ist, d. h. je mehr er Anteil hat an der Fülle des Seins, desto mehr ist auch in ihm die Spur und Ähnlichkeit Gottes verwirklicht. So handle

---

metaphysicam, quam per theologiam ista cognoscuntur de materia prima et de quolibet alio ente creato, sed non cognoscuntur per scienciam physicam. et quia racio solum physicam respexit, multum peccavit ... // ... Satis patet secundus defectus racionis, qui est, quod non satis actendit, quid dicat, cum dicit materiam a. aliquo modo habere vestigium creatoris, et esse creatam a deo etc. taliter esse est nobilius esse, quam esse subiectum transmutacionis. nam materiam a. esse subiectum transmutacionis est ipsam esse capacem formarum. hoc autem est sibi aliquod bonum. unde beatus augustinus loquens de materia in libro de natura boni (c. 18, ML 42.557 — CSEL 25.862) dicit ipsam esse in sua natura primam potencialitatem et ob hoc ipsam esse quandam capacitatem formarum. et ex hoc probat ipsam esse aliquod bonum: ‚Porro, inquit, si bonum aliquod est ipsa forma, unde qui ea prevalent, formosi appellantur, sicud a specie speciosi, procul dubio eciam aliquod bonum est capacitas forme ...' esse igitur subiectum transformacionis, cum sit esse perfectibile per perfecciones formarum, non est ipsi materie minus bonum quam esse tantum vestigium creatoris, quantum est suum potenciale esse, et sic de aliis ... tercio modo racio deficit, quia esse subiectum transmutacionis non est perfeccius esse, quod per phylosophiam cognoscitur de materia prima. ydeo probasse, quod habere aliquo modo vestigium creatoris et alia prefata cognosci per theologiam de materia prima et illa esse perfecciora quam esse subiectum transmutacionis, non est probasse, quod per theologiam cognoscitur de materia aliquod aliqualiter esse perfeccius quolibet alio aliqualiter esse cognoscibili de eadem per phylosophiam ... quia conclusisse, quodlibet illorum, que theologia cognoscit de materia esse perfeccius, isto non est conclusisse propositum. sed debuit recipere perfectissimum et nobilissimum esse, quod phylosophia cognoscit de materia et illi preponere aliquod esse, quod sola theologia de ea cognoscit. sed nullum invenisse tale, cum per nullam scienciam cognosci possit de a. materia perfeccius esse qam sit illud, quod recipit per informacionem sue forme. et hoc phylosophia cognoscit. Quarto deficit racio, quia esto quod a. materiam esse assumptam in unionem personalem, quod de eo cognoscitur per theologiam, sit nobilius et perfeccius esse quolibet alio, quod de ipsa cognoscitur per phylosophiam. Quid de b., c. et sic de aliis, que non sunt assumpte? ... potestne ex hoc tam particulariter dicto generaliter concludi, quod de quolibet vero inconplexo cognoscitur per theologiam aliquod aliqualiter esse, quod ... videat per quod medium teneat ista illacio. ideo fuit ista racio minus tuta. fol. 172va—173ra.

es sich nicht um ein vollkommeres Sein, das die Theologie am Gegenstand als Spur oder Teilnahme Gottes erkennt, vielmehr besagt bei jedem geschaffenen Ding wesenhaftes Sein und Spur-Gottes-sein durchaus das Gleiche[1].

Ein weiterer Irrtum Hugolins sei es, zu meinen, von Gott erschaffen oder erhalten zu werden, wie es die Theologie aussagt, sei für die Materie ein höheres Gut als die Möglichkeit zu wirklichem Sein, wie das sonst erkannt wird. Denn gerade erst durch die Erschaffung und Erhaltung kommt der Materie dieses potentielle Sein zu, sowie die Möglichkeit Träger der Veränderungen zu sein. Im Gegenteil besagt das Geschaffen- und Erhaltenwerden an sich eine Unvollkommenheit für die Materie, deute dies doch an, daß die Materie sich nicht selbst das Sein geben kann[2]. Daß die Materie in der Idee Gottes vorausgebildet sei, bedeute also mehr eine Vollkommenheit Gottes als der Materie. Anderseits nennt es schon der hl. Augustinus[3] ein Gut für die Materie, Subjekt der Veränderungen zu sein. Heiße das doch soviel

---

[1] 1. prop.: Prima materia et quodlibet aliud ens creatum est tantum vestigium summi dei i. e. tante est in esse vestigii, et tanta similitudo et tanta participacio et tanta imitacio primi et summi entis, quante ipsa est ens, i. e. quante est in esse entis. . . .

2. prop.: Non est ipsi materie perfeccius esse vel maius bonum, esse tantum vestigium tam prope nichil et tantam similitudinem dei et tantam participacionem sive imitacionem summi dei, que theologia cognoscit de materia prima, quam esse purum ens potenciale et subiectum transmutacionis, que novit sciencia physica. patet ex precedenti, quoniam idem est materie prime esse in sua natura ens in pura potencia et esse tantum vestigium et tantam imitacionem dei etc. fol. 172va.

[2] Materiam primam esse a deo creatam videtur pocius in ea dicere inperfeccionem quam aliquam perfeccionem et bene esse. quoniam dicere: materiam esse creatam a deo vel ab eo conservari in esse est dicere ipsam non sibi ipsi sufficere ad illud esse, quod habet, sed ipsum dependenter ab alio accipere. ideo si ipsam esse creatam a deo dicit in eo aliquod perfectum esse vel bene esse, non tamen perfeccius esse vel maius bonum quam sit purum esse potenciale in genere entis, cum per suam creacionem non perfeccius esse accipiat . . . Videtur tamen materiam exemplari in deo dicere pocius dei perfeccionem et bene esse habentis exemplaria omnium rerum, quibus sit omnium perfectissimus cognitor . . . fol. 172va—vb.

[3] Augustinus, De natura boni contra Manichaeos, c. 18, ML 42.557 — CSEL 25.862: Porro, si bonum aliquod est forma, unde qui ea praevalent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio etiam aliquod bonum est capacitas formae. Sicut quia bonum aliquod est sapientia, nullus dubitat bonum esse, esse capacem sapientiae.

wie fähig sein, Formen in sich aufzunehmen. Denn ist die Form ein Gut, so auch die Fähigkeit, sie aufzunehmen. So ist z. B. die Weisheit ein Gut, aber zweifellos auch die Aufnahmefähigkeit.

Schließlich wendet sich Favaroni nochmal gegen die allgemeine Behauptung Hugolins, daß die Theologie von jedem verum incomplexum ein vollkommeneres Sein erkenne als die Philosophie. Selbst nämlich, wenn man zugibt, daß es ein wirklicher Vorzug für die bestimmte Materie ist, zur Personalunion mit Gott gelangt zu sein — wie die Theologie es aufzeigt, so bleibt die Frage nach den vielen anderen Dingen, dem Stein usw., die nicht zu dieser Union gelangt sind. Der Schluß also, den Hugolin aus einem einzigen Beispiel zieht, ist in dieser allgemeinen Form nicht haltbar.

Mit seiner Kritik und Ablehung der Thesen Hugolins steht Augustinus von Rom nicht allein da. Schon zu Lebzeiten Hugolins, da er als General dem Orden der Augustiner vorstand, wies sein jüngerer Mitbruder Johannes von Basel auf verschiedene Einseitigkeiten und Fehlschlüsse Hugolins hin[1]. Bezüglich obiger Sätze desselben stellt er fest: „Nicht jedes Urteil des Aristoteles, so wie dieser es verstanden habe, sei unmöglich. Denn angenommen, es wäre jemand der Auffassung, ein Stein sei Holz, und behaupte nun, dies Holz sei kein Mensch, so wäre diese letzte These, so wie jener sie verstünde, durchaus möglich, da ja ein Mensch weder Stein noch Holz sei“[2]. Wie Favaroni, weist Johannes darauf hin, daß die oberste Wahrheit auch außerhalb der Theologie erkannt worden sei, indem er zahlreiche Belege aus griechischen und arabischen Philosophen bringt.

Einen neuen Gedanken bringt Johannes von Basel in seiner Widerlegung, wenn er auf den grundlegenden Unterschied aufmerksam macht „zwischen Wesen und Existenz, sowie Wesens- und Existenzerkenntnis eines Dinges“[3], den Hugolin trotz seines Scharfsinnes nicht beachtet habe. Aus dem Nachweis, Aristoteles habe das Wesen Gottes — Dei esse — nicht voll erfaßt, folgt nicht ohne weiteres der Schluß, er habe auch seine Existenz — Deum esse — nicht erkannt.

---

[1] Johannes Hiltalinger von Basel, der in Paris 1368—1369 über die Sentenzen las, zeigt starke Anlehnung an Hugolin. Vgl. Zumkeller l. c. 99, Anm. 9.

[2] Zumkeller l. c. 237f.; hier (Anm. 2) auch eine Wiedergabe der drei Korollarien gegen Hugolin, In quattuor libros sententiarum, decem quaestiones vesperias: Clm. 26711, fol. 5ra—5rb.

[3] Zumkeller l. c. 238.

§ 3. Theologisches und philosophisches Erfassen des verum complexum

Die Darstellung in der weiteren Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie beim Erfassen des verum complexum, also der Urteilswahrheit, steht in gleicher Weise im Zeichen der kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen Hugolins von Orvieto[1]. Hier ist auf der einen Seite hauptsächlich die Glaubenstheologie gemeint[2] und unter Philosophie nur die Lehre des Aristoteles, dazu noch in ungerecht einseitiger Weise[3]. Dagegen nimmt Favaroni die Theologie in erster Linie als Wissenschaft, und steht sodann der Philosophie durchaus positiv gegenüber. Unter solchen Voraussetzungen war eine Übereinstimmung in der Ansicht beider gänzlich ausgeschlossen.

Bezüglich der vera complexa stellt Hugolin den Satz auf, daß die Theologie von Gott unvergleichlich vollkommenere Erkenntnisse habe als jegliche andere Wissenschaft[4]. Dieser Schluß ergibt sich nach Hugolin notwendig aus der Wahrheit von der Existenz Gottes. Sage doch die Theologie von Gott nicht nur, daß er weise sei, sondern daß er unendlich weise, unendlich gerecht usw. sei, was keine andere Wissenschaft aufzeige. Ein eigentlicher Beweis für diese Behauptung fehlt bei Hugolin[5]. Demgegenüber weist unser Autor darauf hin, wie gerade die Metaphysik es sei, die obige Erkenntnisse über Gott

---

[1] Vgl. Zumkeller A., l. c. Text S. 303—308, und Darlegungen S. 238 bis 240.

[2] Von ihr ist unmittelbar vorher die Rede; sie wird wegen ihrer größeren Sicherheit und Vollkommenheit, die sich letztlich stützt auf die Teilnahme an der ewigen Regel selbst, sowie auf eine göttliche Erleuchtung, als die vorzüglichste Erkenntnisquelle hingestellt. Vgl. Zumkeller l. c. 238f.

[3] Zumkeller l. c. 239. Hugolins negative Haltung zur Philosophie kommt klar zum Ausdruck, wenn er sagt, sie sei „genau genommen nicht Wissenschaft, sondern ein Kunterbunt von Irrtümern"; l. c. 240 u. 307.

[4] Inconparabiliter perfecciora vera conplexa concludit theologia de deo, quam aliqua alia sciencia. fol. 169rb. Vgl. Hugolin de Urbeveteri, In libros sententiarum, prol., bei Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 307.

[5] Tercia conclusio probatur sic per suum doctorem (vgl. Zumkeller l. c. 307): Omne aliqualiter esse, qualiter esse est melius quam non taliter esse, theologia docet convenire deo sub infinito modo perfeccionis, ut esse non solum sapienter, sed infinitam sapienciam, et sic de aliis. et nulla alia doctrina hoc docet. ergo etc. fol. 172rb.

erschließe[1]. Denn alle schlechthin notwendigen Wahrheiten[2], die vom ersten Sein, d. h. von Gott ausgesagt werden, können durch die Metaphysik erkannt werden. Eine solch notwendige Wahrheit sagt nämlich über das erste Sein etwas aus, was ihm aus der Fülle des Seins und der Vollkommenheit zukommt. Aufgabe gerade der Metaphysik sei es aber, diese Fülle und Vollkommenheit des primum ens zu betrachten; also erkennt sie schlechthin jede notwendige Wahrheit[3]. Daraus folgt, daß alle „vorzüglichen" Wahrheiten, d. h. solche, die einen Vorzug oder eine Vollkommenheit von Gott aussagen, wie sie von der Theologie erkannt werden oder erkannt werden können, auch von der Metaphysik erschlossen oder ausgesagt werden können. Solch „vorzügliche" Wahrheiten, wie beispielsweise: Gott ist weise, allmächtig, ist Schöpfer usw. sind schlechthin notwendige Wahrheiten über Gott; denn es ist unmöglich, daß sie etwa in ihm nicht enthalten wären. Sie gehören folglich ohnehin zum Betrachtungsbereich der Metaphysik[4]. Ja, es gibt sogar — so schließt Favaroni weiter — eine sogenannte „vorzügliche" Wahrheit, die zwar die Metaphysik aufzeige, während die Theologie dazu nicht imstande sei. Der Metaphysik falle es nämlich zu, jenen formalen Gesichtspunkt anzugeben, unter dem Gott Subjekt der Theologie ist[5]. Die Theologie tue das selbst nicht, da keine Wissenschaft ihr Subjekt beweise[6].

Weiterhin hatte Hugolin behauptet, daß jegliche theologische Wahrheit, die etwa durch eine andere Wissenschaft erkannt oder be-

---

[1] Siehe oben S. 135. Speziell zur 3. Konklusion Hugolins sagt Autor: Ad istam nego secundam partem antecedentis. quis enim dubitet, quod illa sciencia, que tractat de deo sub racione entis, qua est primum ens et formale principium tocius esse, docet sibi convenire omne quod est melius ipsum quam non ipsum, hoc autem est metaphysica. fol. 172rb.

[2] Darunter versteht Favaroni jene ewigen Wahrheiten von Gott, die immer gewesen, immer sein werden, die unmöglich nicht sein können, wie z. B. Gott ist, er ist allmächtig, wesentlich dreifaltig usw. Im Gegensatz dazu stehen die kontingenten Wahrheiten, die in Gott sein oder nicht sein können. Vgl. Anm. 3, S. 49.

[3] Vgl. Anm. 4, S. 98f., 10. concl.

[4] Vgl. Anm. 4, S. 99, 11. concl.

[5] Siehe das Kap. VI über das Subjekt der Theologie, S. 112ff.

[6] 12. concl.: Aliquam nobilem veritatem sciencia metaphysica concludit de deo, quam non potest concludere theologia. probatur, quoniam veritas enuncians de deo illam racionem formalem, secundum quam deus est subiectum in theologia, est nobilis veritas de deo, ut patebit infra. et talem concludit metaphysica de deo ... quam tamen theologia non potest concludere, quia nulla sciencia probat suum subiectum. fol. 171rb.

wiesen werde, sicherer und klarer durch die Theologie erfaßt werde als durch eine andere Wissenschaft[1]. An dem komplexen Wahren: ‚Gott ist' sucht er seine These zu erläutern. Zur Begründung der klareren Erkenntnis obiger Wahrheit führt er, wie schon bei der Erfassung des inkomplexen Wahren, den falschen Gottesbegriff des Aristoteles an. Aus falschen Begriffen jedoch könne keine klare Erkenntnis entstehen, sondern Falsches wird sich mit Wahrem mischen. Aus dem reineren Gottesbegriff der Theologie folgt die klarere Erkenntnis der Wahrheit: Gott ist[2].

Favaroni weist dagegen Hugolin bei dieser Beweisführung zwei Fehler nach. Einmal beachte er bei der Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie stets nur die Doktrin der Philosophen und nicht die Philosophie als solche. Und doch besteht die Philosophie als etwas objektiv Gegebenes auch ohne Philosophen. Die richtige Fragestellung wäre vielmehr gewesen: ob die Philosophie als solche sicher und ohne Vermischung von Irrtum fähig sei, die Existenz Gottes zu erkennen. Schließlich sei es doch nicht Schuld der Philosophie, daß ihre Vertreter aus mangelndem Verständnis in Irrtum gefallen seien. Wenn es erlaubt sei, bei obigem Vergleich nur auf die Irrtümer der Philosophen hinzuweisen, die einen falschen Gottesbegriff gehabt haben, dann darf man sich bei der Theologie mit gleichem Recht auf die Irrlehrer berufen, etwa auf die Haeresie der Sabellianer, die über die göttlichen Personen falsche Aussagen machten, oder auch auf die Arianer, die behaupteten, Christus sei wegen der Zeugung vom Vater geringer als dieser. Auch diese Irrlehrer glaubten zwar — wie schon der hl. Augustinus

[1] Quodlibet verum theologicum, si in alia doctrina ostenditur vel probatur, cercius et sincerius cognoscitur per theologiam quam per aliam doctrinam. fol. 169rb. Vgl. bei Zumkeller l. c. 305 u. 239.

[2] Vgl. Zumkeller l. c. 240 u. 305f.; nach Favaroni: Quinta concl. probatur a suo doctore de isto vero conplexo, quod deus est: et primo, quod sincerius cognoscatur in theologia quam in phylosophia et hec sic: nulla doctrina inplicans deum taliter esse, qualiter esse infert deum non esse, et nulla doctrina dogmatizans aliqua, que repugnant tam ipsi deo quam essencie divine, eque sinceriter novit hoc verum sicud theologia. hoc patet, quoniam nec eosdem conceptus specie nec ita proprios (?) format et veritati falsitatem admiscent, sed phylosophia iam humanitus inventa, que habetur in libris aristotelis, est huiusmodi, ergo. nam deum non esse infinitum et omnipotentem, ullam essenciam esse indistinctam in tribus personis et inplicat et dogmatizat. similiter eum non esse inmediate libere et contingenter omnia alia conservare, et illa repugnat infinitati divine et sui esse actualiter et conservari omnia. et inferunt deum non esse deum ac deum non esse etc. fol. 173ra.

verschiedentlich bemerkt[1] — der Schrift zu folgen, in Wirklichkeit aber folgen sie ihren irrigen Meinungen.

Hugolins Fehler sei ferner der gleiche, den er schon oben getadelt habe[2], daß er, wenn er sich schon auf die überlieferte Lehre beziehe, nur die des Aristoteles berücksichtige, der tatsächlich mancherlei Irrtümer über Gott vorgetragen habe. Er hätte doch vor allem Plato und die Platoniker heranziehen müssen, die nach ausdrücklicher Erwähnung des hl. Augustinus[3] durchaus richtige Anschauungen über Gott vertreten hätten.

Zur Darlegung der sichereren Erkenntnis des verum complexum: Gott ist durch die Theologie, stellt Hugolin fest, daß die Philosophie zu ihrer Beweisführung nur falsche oder nur eingebildete und uneigentliche Gründe anführe, wie z. B. Gott allein bewegt unmittelbar die Erde in örtlicher Bewegung u. a. Die Theologie dagegen stütze sich in ihren Erkenntnissen auf eine unfehlbare Regel und Norm, nämlich auf die Offenbarung des Hl. Geistes, sowie auf die Lehre des Sohnes des offenbarenden Gottes.

Mit Entrüstung weist unser Autor diese Ansicht und ihre Begründung zurück[4]. Sie leide an den gleichen Mängeln, wie oben; ja sie enthalte dazu noch einen direkten Widerspruch. So, wenn er behaupte, jemand erkenne durch falsche Gründe. Etwas Falsches kann man unmöglich wissen. Wie könnte einer durch falsche Gründe, die er nicht versteht, sich ein wirkliches Urteil bilden? Es gilt dagegen: Jede Wahrheit, wo sie auch herkommt, geht zuletzt auf den Hl. Geist zurück, der allerdings nicht alle Wahrheiten allen Menschen auf gleiche Weise offenbart[5]. Daraus ergibt sich für Favaroni die Tatsache, daß die

---

[1] Augustinus, De Trinitate l. I c. 3 (Favaroni gibt Kap. 4 an), n. 6, ML 42.823 und ad Consentium, Ep. 120, c. 3 n. 13, ML 33.459 — CSEL 34.716.

[2] Vgl. S. 141f.

[3] Augustinus, Confessionum l. VIII c. 2 n. 3, ML 32.750 — CSEL 33.171.

[4] Es sind wohl die schärfsten Worte, in denen er sich überhaupt mit einem wissenschaftlichen Gegner auseinandersetzt: Prorsus ista racio non intelligit quid dicat. et miror plus quam dici possit hominem intelligentem tam frequenter oblivisci sui. nam contradiccio est aliquam conclusionem cognosci per media falsa. falsa enim nemo novit. quomodo ergo quis per media falsa // que non novit, potest noscere conclusionem. fol. 173rb—va.

[5] In primis positum sit atque firmatum, quod veritas, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. unde concluditur, quod a quocumque accipitur veritas, a spiritu sancto revelante accipitur, licet non per eundem modum omnibus et omnes revelaverit veritates. fol. 173va.

Wahrheiten einer jeden Wissenschaft, wenn sie vom Verstand wirklich erfaßt werden, für diesen wie eine unfehlbare Offenbarung sind, und deshalb auch unfehlbare Norm. Und schließlich beruhe jede wahre Wissenschaft nur auf richtigen Prinzipien. Jede Wissenschaft also, die sich an ihre Prinzipien hält, hält sich damit an eine unfehlbare Norm[1].

Diese Tatsache schließt jedoch keineswegs die Möglichkeit des Irrtums aus, wie ja tatsächlich in der Theologie nicht weniger Irrtümer vorkommen als in der Philosophie[2]. Schon dadurch wird obiger Satz von der größeren Sicherheit in der Theologie hinfällig. Denn wo Irrtum möglich, da auch Zweifel, und so wird eine Wahrheit für weniger gewiß gehalten als die andere. Folglich kann es wohl vorkommen, daß eine Wahrheit durch eine weltliche Wissenschaft mit größerer Sicherheit erfaßt werde als durch die Theologie[3]. Gar vielfältig seien doch die Gelegenheiten, wo man sich in der theologischen Betrachtung irren könne; ist doch die Offenbarung häufig nicht ohne weiteres klar, wie die große Zahl der Irrlehrer beweißt. Diese erkannten zwar die Autorität der Hl. Schrift an, sind aber doch in der Auslegung derselben abgeirrt[4]. Diese Unklarheit in der Ausdrucksweise vor allem

[1] Secundo certum sit michi, quod omnis veritas cuiuscumque sciencie, si percipiatur, est intellectui infallibilis regula. unde concluditur, quod per quamcumque scienciam aliqua veritas concludatur, concluditur per infallibilem regulam. tercio quod in omni sciencia proponuntur intellectui principia vera. ideo quelibet sciencia, cum innitatur suis principiis veris, innititur infallibili regule. l. c. Vgl. auch die Ausführungen Kap. II, S. 41f.

[2] Favaroni verweist auf Augustinus, De Haeresibus l. unus, cap. 1—87, ML 42.21—50, bes. ML 42.24, wo nicht weniger als 86 Haeretiker aufgezählt werden.

[3] Hiis non obstantibus in multis scienciis contingit errare, et non minus erratum est in theologia quam in aliis scienciis, ut patet intuenti libros beati augustini (s. Anm. 2). si igitur in theologia non obstante quod innitatur infallibili regule, multipliciter contingit errare et erratum est, quemadmodum in aliis scienciis, quomodo concludere possumus, quod quodlibet verum cercius cognoscatur per theologiam quam per aliquam aliam scienciam? in quacumque enim sciencia, in qua contingit errare et videmus de facto esse erratum, in ea contingit et dubitare. et ubi contingit dubitare, ibi contingit verum aliquod cercius teneri per aliam scienciam quam per theologiam. fol. 173va.

[4] Vgl. etwa Augustinus, Ep. 120 c. 3 n. 13, ML 33.459 — CSEL 34.716: Omnes enim haeretici, quia eas (Scripturas) in autoritate recipiunt, ipsas sibi videntur sectari, cum suos potius sectentur errores; ac per hoc non quod eas contemnunt, sed quod eas non intelligant, haeretici sunt. Vgl. auch De Trinitate, l. I c. 3 n. 6, ML 42.823.

der Propheten hat lebhaft auch der hl. Augustinus gefühlt[1]. Die Schwierigkeit der Auslegung, die sich daraus ergibt, kommt deutlich zum Ausdruck in den Meinungsverschiedenheiten zwischen Hieronymus und Augustinus[2]. Also selbst heiligen Lehrern konnte es passieren, daß sie die Schrift anders auslegten, als die Wahrheit es erfordert, allerdings nicht anders, als es der Liebe zuträglich war. Äußerst schwer sei es selbst für den tüchtigsten und gelehrtesten Theologen, sein ganzes Leben lang beim Studium der Schrift nie einen anderen Sinn herauszulesen, als er vom Hl. Geist beabsichtigt war. Damit erledigt sich Hugolins These von der sichereren Erkenntnis des verum complexum durch die Theologie von selbst.

Hugolin begehe dazu den weiteren Fehler, daß er als Beispiel bei dem Vergleich eine Wahrheit heranziehe, die formal und ausdrücklich in der Hl. Schrift enthalten sei, nämlich: Gott ist. Eine solche freilich ist für jeden Gläubigen sicherer als jede Wahrheit, die durch eine andere Wissenschaft erkennbar ist. Schwieriger ist es aber bei den Wahrheiten, die nicht formell dem Offenbarungsgut angehören, wie z. B. ob die allerseligste Jungfrau ohne Erbsünde empfangen sei, und ähnlich bei unzähligen anderen theologischen Konklusionen, wo selbst die Theologen unter sich verschiedener Meinung sind. Hier sei es durchaus möglich, daß eine solche Wahrheit von der Theologie mit nur geringer Sicherheit erkannt wird, die aber eine andere Wissenschaft mit großer Sicherheit erfasse, was wiederum direkt der These Hugolins widerspreche.

Endlich hatte Hugolin behauptet, daß bei Widersprüchen, die etwa entstehen könnten zwischen den Aussagen der Theologie und der Philosophie, unbedingt der Theologie der Vorzug zu geben sei. So sehr gelte dieser Satz, daß alles, was die Theologie über natürliche Wahrheiten aussage, die Philosophie aber nicht kenne oder gar leugne, zweifellos wahr sei. Umgekehrt alles, was die Philosophie von ihren Wahrheiten aussage, die Theologie aber ausdrücklich oder einschließlich ablehne, unbedingt falsch sei[3].

[1] Augustinus, De doctrina christ. l. II c. 6 n. 7, ML 34.38: Multis et multiplicibus obscuritatibus et ambiguitatibus decipiuntur, qui temere legunt aliud pro alio sentientes; quibusdam autem locis quid vel false suspicentur, non inveniunt, ita obscure quaedam dicta densissimam caliginem obducunt.

[2] Augustinus, ad Hieronymum, Ep. 82, ML 33.275ss, — CSEL 34.351ss.

[3] Sed hoc habet proprium theologia, quod omne aliqualiter esse, quod asserit de rebus naturalibus et phylosophicis aut non asserit aut negat, verum est, et omne quod asserit phylosophia et theologia inplicite vel explicite negat, falsum est. fol. 169rb; vgl. Zumkeller l. c. 240 u. 306.

Favaroni muß auch diese Behauptung unter Verweis auf seine Ausführungen im 1. Artikel ablehen, wo er aufzeigt, daß ein wirklicher, objektiver Gegensatz zwischen Theologie und Wissenschaft nicht bestehen könne[1]. Jede Wissenschaft habe es mit der Wahrheit zu tun. Eine Wahrheit aber kann niemals im Widerspruch stehen zu einer anderen, eine Feststellung, die übrigens in ähnlicher Form Hugolin selbst schon vorgetragen[2], nur sie eben in seiner Voreingenommenheit der Philosophie gegenüber nicht beachtet habe.

Zusammenfassung

In der Frage der Wahrheitserkenntnis also ist es, wo sich der große, unüberbrückbare Gegensatz auftut zwischen Favaroni und Hugolin von Orvieto. Hier wird aber auch vor allem klar, daß es nicht nur um einige gelehrte Formeln geht, die diskutiert werden; es wird nicht nur ein Streit um Worte ausgetragen: hier prallen zwei grundverschiedene „Weltanschauungen" aufeinander. Schonungslos wird Hugolins schwache und mangelhafte Beweisführung aufgedeckt[3], mit der er willkürlich die Reichweite der Philosophie einzuschränken versucht, indem er sie praktisch mit der Lehre Aristoteles' gleichsetzt und diese wiederum nur in ihren Entgleisungen sieht. In keiner Weise teilt Favaroni die skeptische Haltung Hugolins und jener ganzen spätscholastischen Periode der natürlichen Vernunfterkenntnis gegenüber. In aller Zuversicht stellt er die Eigenständigkeit und Reichweite der Philosophie heraus, die im allgemeinen an Klarheit und Sicherheit an die Theologie heranreiche. Vor allem der Metaphysik räumt er den ihr gebührenden Platz als höchste aller weltlichen Wissenschaften ein. Nach Favaroni stehen sich — wenn wir seine Ansicht kurz zusammenfassen — Theologie und Philosophie bei der Erfassung des Wahren, sei es des verum incomplexum oder complexum, selbst in der Erfassung des ersten Seins und der ersten Wahrheit d. h. Gottes, völlig ebenbürtig gegenüber.

---

[1] 2. coroll.: Nulla sciencia quorumcumque istorum trium modorum dicta et nullius sciencie racio theologie in aliquo repugnat aut contradicit. patet, quia omnis sciencia est vera . . . verum autem nulli vero repugnat aut contradicit. fol. 159vb.

[2] Vgl. Zumkeller l. c. 232f.: Hugolins Lehre vom Wesen des Falschen; siehe auch l. c. 278—281.

[3] Favaroni kommt darauf zurück im 4. Artikel, wo er sich veranlaßt sieht, die gleichen Fehler Hugolins aufzudecken und zurückzuweisen. Vgl. fol. 193ff.

Beide Magistri berufen sich auf Augustinus und beiden muß man eine gründliche Kenntnis seiner Schriften zugestehen. Dennoch kommen beide, je nach ihrer verschiedenen Auslegung derselben, zu ganz gegensätzlichen Resultaten. Man könnte auf beide Lehrer gut das Wort anwenden, das Favaroni im Anschluß an Augustin[1] von den Irrlehrern sagt: Sie glauben Augustinus zu folgen und folgen doch letztlich ihrer eigenen Meinung.

2. Abschnitt

Theologie und Philosophie bei der Erkenntnis des summum beatificum bonum

Mehr noch als um das Aufzeigen des Verhältnisses von Theologie und Philosophie zum verum ist es Augustinus Favaroni darum zu tun, die Eigenständigkeit und Reichweite der Philosophie bei der Erfassung und Erreichung des bonum zu zeigen. Ihm geht es dabei nicht um irgend ein Gut, sondern um das summum beatificum bonum, nämlich Gott, als das höchste und beglückende Ziel des Menschen. Diesen Fragenkomplex behandelt Favaroni im letzten Artikel, der fast die Hälfte des gesamten Prologs einnimmt. Wir können ihm in unserer Darlegung nicht bis in die letzten Gedankengänge folgen, da dies den Rahmen unserer Arbeit ungebührlich erweitern, vor allem aber die uns interessierenden Hauptfragen überlasten und verwirren würde. Dennoch erfolgt unsere Einteilung dieses und des folgenden Abschnittes: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei der Erkenntnis und bei der Erreichung des höchsten Gutes, nicht willkürlich, sondern ergibt sich aus Favaronis eigener Aufteilung des Stoffes.

So fragt unser Autor im ersten Teil des vierten Artikels nach dem letzten beglückenden Ziel des Menschen, ob nämlich die Tatsache, daß Gott allein das höchste und beseligende Gut für jegliche vernünftige Kreatur sei, nur im Glauben festgehalten werde, oder ob dies auch in einem anderen Lichte durch einsichtige Vernunftgründe erkannt werden könne[2]. Der zweite Teil fragt nach dem Weg, der zum sum-

[1] Siehe S. 149 mit Anm. 1.

[2] Ideo circa articulum istum occurrit primo inquirere: Utrum solum deum esse summum et beatificum bonum cuilibet intellectuali nature possibile, sicud ponunt theologi, sola fide teneatur, vel possit in alio lumine evidenti racione concludi. fol. 183vb.

mum beatificum bonum führt, nämlich ob etwa die Philosophie den Erdenpilger genugsam belehren kann über ein wahrhaft tugendhaftes Leben, wodurch er Gott als das einzig beseligende Gut erlangen kann, so zwar, daß er der Theologie nicht bedarf[1]. — Vorliegende Probleme wurden sonst vielfach behandelt in der Frage nach der Notwendigkeit der Theologie.

§ 1. Selbstgenügsamkeit der Metaphysik bei der Erkenntnis des summum beatificum bonum

Favaroni geht bei der Darstellung der Reichweite der natürlichen Vernunfterkenntnis bezüglich des summum bonum schrittweise vor. Sein Beweisgang ist dabei ganz kurz skizziert folgender: Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen trägt in sich das unstillbare Verlangen nach Glück, und zwar nach einem Glück, das keinerlei Mangel oder Ungenügen in sich schließt, also nach dem Zustand völliger, sättigender Glückseligkeit. Diese natürliche Sehnsucht im Menschen kann nicht ungestillt bleiben, sonst hätte Gott eine Natur geschaffen, die einen wesentlichen, unkorrigierbaren Defekt an sich trägt, was unmöglich ist. Diese völlige Glückseligkeit der vernünftigen Kreatur kommt nur zustande durch den objektiven Besitz des höchsten Gutes, nämlich Gottes, per actum intellectionis. All das kann auch außerhalb der Theologie durch einsichtige Vernunftgründe erkannt werden durch die Metaphysik. Also ist sie fähig zur Erkenntnis des höchsten beseligenden Gutes[2].

---

[1] Secundus punctus (!) erit de via, per quam viator tendit in deum tanquam in beatificum finem: Utrum scl. per scienciam ethicam possit viator sufficienter erudiri de recta et virtuosa vita, per quam finaliter consequatur deum ut beatificum finem, ita quod quoad hoc non sit sibi necessaria sciencia theologica. l. c.

[2] Um die objektive Beweiskraft dieses sog. „Glückseligkeitsbeweises" wurde und wird noch heftig diskutiert. Vgl. etwa: Böhm O., der Gottesbeweis aus dem Glücksstreben beim hl. Thomas, Div. Thom. 4 (1926), 319—326; Garrigou-Lagrange R. (OP.), Dieu, son existence et sa nature, Paris, 1929, 306f.; derselbe, L'appétit naturel et la piussance obédientielle, Revue Thom. 33 (1928), 474—478; Gredt J. (OSB.), Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae (ed. 7), Freiburg i. Br. 1937, nr. 790; derselbe, Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit, Div. Thom. 2 (1924) 92—100; 329—339; Lennerz H. (SJ.), Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?, Scholastik 5 (1930) 102—108; Manser G. M. (OP.), Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1935 (Gottesbeweis aus dem Streben nach Glück) 326—349; Zimmermann O. (SJ.), Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis, Freiburg i. Br. 1919; Sertillanges A. D. (OP.), Les sources de la

In drei Konklusionen legt Augustinus Favaroni seine Auffassung dar: Jede vernunftbegabte Natur, — so lautet die erste These— die nicht in sich selbst volle Glückseligkeit ist, kann einen Zustand völligen Glückes erreichen. — Diese Wahrheit vermag der Mensch in statu viae auch außerhalb des Glaubens in irgend einem Lichte klar zu erkennen[1]. Denn — so sucht Favaroni zu begründen — es gibt kein natürliches Verlangen nach einem erstrebenswerten Gute, das nicht gestillt werden könnte. Niemand nämlich hat seine Natur, also auch dieses naturgemäße Verlangen nach Glück aus sich selbst, sondern leitet es her vom höchsten Sein, das selbst ohne Mangel und ohne Verlangen ist. Wie nun aber kein agens naturale seiner Wirkung ein natürliches Verlangen einprägen könne, das nie seine Erfüllung finden würde,

---

croyance en Dieu, Paris 1919. — S. hält den Beweis des Daseins Gottes aus dem Glücksstreben des Menschen so sicher wie seine eigene Existenz, l. c. 424; Brisboi E., Désir naturel et vision de Dieu, in Nouv. Rev. Théol. 54 (1927) 81—97; Charlier L. (OP.), Puissance passivè et désir naturel, Ephem. Theol. Lovan. VII (1930) 5—28; 639—662; Cuervo M. (OP.), El deseo naturel de ver Dios y los fundamentos de la Apologetica inmanentista, in La Ciencia tomista I (1928) 310—340; II (1928) 322—348; I (1929) 5—36; I (1932) 289—317; Doucet V., De naturali seu innato desiderio iuxta Theologos a saec. XIII usque ad XX, Antonian. 4 (1929) 167—208; Dumont P. (SJ.), L'appétit de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques, Ephem. Theol. Lovan. VIII (1931) 205—224; 571—591; IX (1932) 5—27; Gardeil A. (OP.), Le désir naturel de voir Dieu, Rev. Thom. 31 (1926) 381—410; Laporta G., Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin, Ephem. Theol. Lovan. V (1928) 257—277; Mulard R. (OP.), Désir naturel de connaître et vision béatifique, in Rev. des Sciences Philosoph. et Théologiques, 14 (1925) 5—19; Reineri A. (OP.), De possibilitate videndi Deum per essentiam, Div. Thom. (Plac.) 13 (1936) 307—330; 404—429; 14 (1937) 5—21; 113—128; Rolland-Gosselin M. D. (OP.), Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin, Rev. des Sciences Phil. et Théol. 18 (1929) 193—222; Soukup L. (OSB.), Teilnahme an Gott (Eine spekulative Skizze), Div. Thom. 19 (1941) 157—165; Manser G. (OP.), Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes, Div. Thom (1922) 17—49; 81—110; Trancho A. (OP.), Fundamento, naturalezza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios, La Ciencia Tomista II (1931) 447—468; Vallaro St. (OP.), De naturali Desiderio videndi essentiam Dei et eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae, Angelic., XI (1934) 133—170.

[1] Quamlibet intellectualem naturam, que non est ex sua natura plena sibi beatitudo, posse vel potuisse aliquando adipisci statum plene beatitudinis, est in aliquo lumine evidenter probabile. ideo non sola fide tenetur. et loquor de lumine pro statu vie. fol. 183vb.

so noch viel weniger die höchste Natur. Denn letztlich wäre damit sogar deren Allmacht in Frage gestellt[1].

Niemals kann es sein, daß ein Geschöpf in seinem naturgemäßen Verlangen etwas begehrt, was schlecht oder ihm schädlich wäre. Ein solches Begehren wäre ja nicht naturgemäß, sondern eher unnatürlich zu nennen. Von sich aus strebt die Natur nur auf das Gute hin, auf das nämlich, was mit seiner Natur im Einklang steht. In anderem Falle handelt es sich um ein Verlangen, das seinen Ursprung aus der Verderbnis und Krankhaftigkeit unserer Natur nimmt, wäre ein Begehren des sündhaften Fleisches, dem wir nach der Mahnung des Apostels (Gal 5,16) nicht nachgeben dürfen. Im Stande der Unschuld, in statu nature integre, war solch ‚unnatürliches' Verlangen, das mit dem wahren Namen „Laster" genannt werden müsse, nicht vorhanden. Jegliche Natur jedoch, soweit sie Natur ist, ist gut. Folglich strebt sie in ihrem natürlichen Verlangen nach einem Gut, das sie selbst vervollkommnet. Die Natur als solche ist also weder lobens- noch tadelnswert, wird sie doch zuletzt von der höchsten Natur geleitet, sodaß jeder Mangel auf sie selbst zurückfallen würde. Favaroni weiß sich in seinen Überlegungen ganz im Einklang mit den Philosophen, die sagen, daß keine Natur eine passive Potenz besitze, der nicht auch eine aktive Potenz entspreche, die erstere aus der Potentialität zum Akt überführen könne[2].

---

[1] Igitur sola natura, que sibi ipsi plene non sufficit ad omne, quod appeti potest, habet desiderium sibi naturaliter insitum ad aliquod appetibile bonum, sed nulla talis habet talem naturam a se, sicud nec est a se, sed processit effective a natura suprema, ut evidenter deduxi in 2. art. primi principii (fol. 156va—157va). ergo hec natura recepit a natura suprema tale desiderium naturaliter insitum, a qua eciam recipit ipsam naturam. nullum autem agens eciam naturale alicui suo effectui inserit desiderium naturale ad aliquid, quod consequi sit simpliciter inpossibile. non enim aliquod agens naturale daret gravi naturale desiderium tendendi ad centrum, si esset inpossibile simpliciter ipsum esse in centro. igitur multo minus suprema natura alteri nature // citra se. fol. 183vb—184ra.

[2] Omne naturale desiderium in quacumque natura est aliquod bene esse, quod illius nature est perfectivum. patet hoc. nam omnis natura per naturalia desideria non tendit nisi in bonum et consonum ipsi nature, alias aliqua natura per naturalia desideria inpelleretur ad malum et nocivum. consequens inpossibile, tum quia talia desideria essent pocius contra naturam quam secundum naturam, et sic non essent naturalia, quod includit repugnanciam. ... ideo semper in bonum ipsa natura per talia desideria tendit. secus autem est de desideriis nascentibus ex corruptela et lanquore nature, qualis sunt desideria carnis peccati, que ut non perficiamus, monet apostolus paulus (Gal 5,16). fol. 184ra.

Die Tatsache, daß jede vernünftige Natur unterhalb der höchsten ein natürliches Verlangen in sich trägt nach völliger Beglückung, ergibt sich einwandfrei aus der Lehre der Philosophen. Ja, Boethius nimmt dies geradezu als ein principium per se notum, auf das sich seine Definition der Glückseligkeit stützt[1]. Schließlich beruft sich Favaroni auch auf Augustinus, der sagt, es sei sichere Überzeugung aller, daß jeder Mensch glücklich sein will[2]. So ist dieser Satz von der Möglichkeit der völligen Beglückung des naturgemäßen Verlangens in der vernünftigen Natur ohne Glaube, ja auch ohne theologische Wissenschaft im Lichte der natürlichen Vernunft erkennbar.

Von dieser vollständigen Glückseligkeit als dem letzten Ziele des Menschen erkennt die Vernunft ferner, daß sie der Zustand sein muß, in dem die gesamte Natur völlig gesättigt wird[3]. Damit aber ist unvereinbar jegliches Leid; denn Leid und völliges Glück widersprechen sich[4]. Aus dem gleichen Grunde ist im Zustande der vollen beatitudo jeglicher Mangel und jedes Verlangen ausgeschlossen. Beides bringt ja irgendwie Unruhe oder Schmerz mit sich, und wo Schmerz, da keine Glückseligkeit[5].

---

[1] Est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas: Boethius, De consolatione philosophiae l. III prosa II, ML 63.724; Boethius' bekannte Definition der beatitudo, l. c. — Nach dem hl. Thomas, S. Theol. I—II q. 2 a. 8 ist sie: bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum.

[2] Augustinus, De civitate Dei l. X c. 1, n. 1 ML 41.277 — CSEL 40 (I). 444; derselbe, De moribus eccles. cathol. l. I c. 3 n. 4, ML 32.1312; vgl. hierzu Reul Aug., Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus, Paderborn 1928, 16ff.

[3] 2. concl.: Statum plene beatitudinis cuiuscumque nature beate esse statum tocius eiusdem sacietatis est in luce racionis evidenter probabile. fol. 184rb.

[4] 1. prop.: Non stat eandem naturam esse plene beatam et esse in aliquo miseram. patet, quia miseria et beatitudo, felicitas et infelicitas ad invicem contrariantur . . . fol. 184rb.

[5] 2. prop.: Non stat eandem naturam esse plene beatam et esse indigentem. patet, quia omnis indigencia ad miseriam pertinet, et est tanta miseria, quanta indigencia. item omnis indigencia est carencia alicuius desiderabilis boni requisiti ad bene esse nature. sed omnis talis carencia est miseria, ergo.

3. prop.: Non stat aliquam naturam esse perfecte beatam et ipsam desiderare aliquid, quod non habet. patet, quoniam desiderium aliqualiter excruciat et est pena aliqua desideranti, quousque adipiscatur, quod optat. omnis autem pena et omnis cruciatus, qualiscumque sit, aliqua miseria est et infelicitas. l. c. Augustinus, den Favaroni heranzieht, spricht von dem Ungenügen der Seele, die vom Körper getrennt ist, so daß sie selbst im höchsten Himmel nicht ganz selig sein kann, bis sie wieder mit dem Körper vereint ist. Vgl. Super

Diese vollständige Seligkeit und Sättigung der vernunftbegabten Natur ist einzig gegeben im objektiven und erkenntnismäßigen Besitze des höchsten Gutes und erhabensten Erkenntnisgegenstandes, also Gottes[1], was sich wiederum nach unserem Autor im Lichte der natürlichen Vernunft leicht nachweisen läßt. Denn jede geschaffene, vernünftige Natur hat die naturgemäße Sehnsucht nach Erkenntnis, und diese Erkenntnis ist zugleich eine Vervollkommnung der vernunftbegabten Natur, auf die sie also von sich aus zustrebt. Das ergibt sich auch daraus, daß jede vernünftige Natur in der Potenz ist zum Erkennen, gleichsam zu ihrer Vervollkommnung. Jede Potenz strebt zu der sie vervollkommnenden Tätigkeit übergeführt zu werden[2]. Je erhabener der Erkenntnisgegenstand ist, desto größer auch das Verlangen ihn zu erkennen. Der Grund dafür ist der, weil das erhabenere Objekt die Natur zu einer um so größeren Vervollkommnung führt, was ja letztlich Ziel jeden naturgemäßen Strebens ist. Das Objekt, das die vorzüglichere Fähigkeit des vernunftbegabten Wesens befriedigt und vervollkommnet, kann nur Gott sein als das summum bonum intelligibile. Durch die Betätigung des Intellekts in der Erkenntnis Gottes als des summum bonum intelligibile wird dieser zugleich für den Verstand als der vorzüglicheren Fähigkeit und damit für den gesamten Menschen das summum beatificum bonum.

Aus allem ergibt sich für unseren Autor auch ohne Hilfe des Glaubens oder der theologischen Wissenschaft ganz eindeutig die

---

Genesim ad litteram l. XII c. 25 n. 68, ML 34.483 — CSEL 28 (II). 432: Sed tamen minime dubitandum est . . . mentem et post mortem ipsa carne deposita . . . non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident . . . ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat.

[1] 3. concl.: Nullam naturam intellectualem posse esse plene beatam nisi adepta fuerit obiective per actum intelleccionis summum bonum seu obiectum intelligibile, quod est deus, potest evidenti racione concludi. fol. 185vb. Vgl. auch Augustinus, Confessionum l. I c. 1, ML 32.661 — CSEL 33.1: Inquietum est cor nostrum, donec requiescit in te (Deus).

[2] 1. prop.: Omnis natura intellectualis creata naturali desiderio appetit intelligere. istam ponit aristoteles 1° metaphysice . . . probatur tamen aliter sic: omnis natura, que est capax ulterioris perfeccionis naturaliter appetit perfici. sed intelligere est perfeccio intelligentis, cuius perfeccionis capax est omnis intellectualis natura. ergo omnis talis natura naturaliter appetit intelligere. fol. 185vb.

Selbstgenügsamkeit der natürlichen Vernunfterkenntnis, vor allem der Metaphysik, bei der Erkenntnis des summum beatificum bonum[1].

In diesem Zusammenhang geht Favaroni in längeren Ausführungen auf eine verwandte Frage ein, die das ‚Wie' der beatitudo durch Gott betrifft. Dabei stellt er die nach dem oben gesagten geradezu verblüffende These auf: Gott ist nicht und kann nicht selbst die volle Glückseligkeit der nach Befriedigung verlangenden Natur sein. Favaroni will damit sagen, daß Gott als solcher nicht unmittelbar jede Sehnsucht der menschlichen Natur stillen kann[2]. Als erläuterndes

[1] 4. concl.: Maxima delectacio cuiuslibet intellectualis nature consistit in speculacione nobilissimi obiecti intellegibilis, quod est deus. hanc conclusionem dico extra fidem efficaci racione posse probari. ad cuius probacionem assumo aliquas proposiciones:

1. prop.: Omnis natura, que gradatim perficitur in adepcione sue perfeccionis maiorem delectacionem capit . . . // . . .

2. prop.: Cuiuslibet intellectualis nature maior perfeccio consistit in eius nobiliori operacione. patet, quoniam quelibet natura intellectualis, que gradatim perficitur, perficitur per eius operaciones. ergo quanto operacio est nobilior, tanto ipsa per eam magis perficitur, et per consequens consequitur maiorem perfeccionem . . .

3. prop.: scl. quod maxima delectacio cuiuslibet intellectualis nature consistit in nobilissima eius operacione. patet ex proposicionibus.

4. prop.: Nobilissima operacio cuiuscumque intellectualis nature est operacio intellectiva. . . . probatur ergo proposicio, quoniam illa operacio est nobilior ceteris, per quam natura operans nobilissimo enti magis assimilatur; sed intellectualis natura per operacionem intellectivam nobilissimo enti magis assimilatur. igitur ipsa est omnium nobilissima . . .

5. prop.: Quod maxima delectacio intellectualis nature consistit in operacione intellectiva. patet ex precedentibus . . .

6. prop.: Nobilissima operacio intellectiva in qualibet intellectuali natura est intelligere nobilissimum obiectum intellectuale . . . fol. 186ra—186rb.

[2] 1. coroll.: Deus nec est nec esse potest plena beatitudo cuiuslibet nature beatificabilis. probatur, nam deus non potest supplere vicem cuiuslibet necessario requisiti ad plenam beatitudinem hominis . . . et probatur antecedens: nam deus non potest esse obiectum cuilibet desiderii conplete saciandi in natura humana, ut sit plene beata . . . // . . . Vel sic: non omnia desideria nature humane possunt in solo deo saciari. igitur deus non potest esse plena sacietas nature humane . . . Item tota natura humana non potest esse plene beata, nisi omnes eius potencie sint plene actuate et saciate. sed deus non potest esse obiectum omnium potenciarum. igitur non potest esse earum perfecta sacietas. — Anime sanctorum, que iam revelata facie gloriam dei contenplantur, non sunt plene beate et deum habent qualitercumque ipsum habiture sunt vel habere possunt quoad speciem. igitur aliud eis deest quam deus ad plenam beatitudinem, sine quo plene esse beate non possunt. igitur deus non potest esse eis plena beatitudo.

Beispiel dienen ihm die Seelen der Heiligen, die Gott schon unverhüllten Angesichtes sehen, deren Glückseligkeit dadurch noch nicht vollständig ist. Dann erst wird das der Fall sein, wenn Gott ihnen ihren Körper zurückgegeben hat, nach dessen Vereinigung sie ein natürliches Verlangen tragen. Keine andere Vervollkommnung, welcher Art sie auch sein mag, keinerlei Objekt, ob geistig oder körperlich, ob geschaffen oder ungeschaffen, könnte also jenes Verlangen ganz stillen. Gott kann zwar — so erklärt unser Autor näher — das volle Glück der intellektuellen Fähigkeit des Menschen ausmachen, nicht aber kann der sensitive Teil in Gott letzte Befriedigung finden, denn ungestillt bleibt dessen Streben hin zur Seele, wie auch diese zum eigenen Körper hinstrebt[1].

Um den Schwierigkeiten, die man seiner Ansicht machen könnte, zu begegnen, unterscheidet Augustinus Romanus zwischen plene beatificari a deo und plene beatificari in deum. So können zwar die sensitiven Fähigkeiten beglückt werden von Gott (a deo), nicht aber in Gott (in deum), d. h. Gott als solcher macht nicht das letzte, befriedigende Glück dieses Teiles des Menschen aus. Wohl aber kann Gott das Verlangen stillen, indem er die Güter zur Verfügung stellt, die er begehrt[2]. Durch obige These wird auch der Allmacht Gottes keinerlei Eintrag getan; denn er kann jeder Natur zum vollen Glücke verhelfen,

---

Item deus eas plene beare non potest, nisi reddiderit eis eorum corpora, quibus reuniri naturali desiderio appetunt, et nonnisi tale desiderium saciari non potest, nisi per talem unionem, qualis ad deum esse non potest. fol. 184va—vb.

[1] 2. coroll.: Nulla perfeccio potest esse nature humane plena beatitudo. patet, quia nec perfeccio spiritualis nec corporalis, item nec creata nec increata.

3. coroll.: In nullo obiecto potest natura humana plene beari. patet, quoniam nec in aliquo creato nec increato. fol. 184vb.

[2] Non est idem naturam a. plene beatificari a deo et a. plene beatificari in deum. patet, nam non est idem plene saciari a deo, et plene saciari in deum. potencie enim sensitive ita possunt saciari a deo, quod non possunt saciari in deum. quoniam, ut aliquid sacietur in deum, opportet, quod ipsum actingat in propria essencia sua, quod non possunt potencie sensitive . . . sed ut aliquid sacietur a deo sufficit, quod deus ei det illud, in quo sacietur. et quia deus dare potest potenciis sensitivis sua obiecta, in quibus plene saciantur, ideo possunt saciari a deo, sed non in deum. unde potencie sensitive saciantur a deo et ab obiectis, sed aliter et aliter. nam a deo saciantur causaliter et effective solum. ita sic saciantur a deo, quod non in deum. ab obiectis autem saciantur obiective et ideo sic ab obiectis saciantur, quod eciam in obiectis . . . Non est idem deum plene beatificare a. et deum esse ipsi a. plenam beatitudinem. patet ex precedentibus . . . fol. 185ra.

wenn auch auf verschiedener Weise: der einen (intellektuellen) objektiv und unmittelbar durch sich selbst, der anderen (sensitiven) kausal und effektiv, indem Gott ihr die entsprechenden, beseligenden Güter bereitstellt[1].

Wenn nun Boethius sagt[2], daß Gott des Menschen höchste Seligkeit ausmache, dann meine er nur, daß dieser die intellektuellen Kräfte des Menschen voll befriedigen könne — nennt also beatitudo hauptsächlich die volle Beglückung der höheren d. h. intellektuellen Fähigkeiten, spricht von Glückseligkeit im weiteren und uneigentlichen Sinne.

In ähnlicher Unterscheidung, vor allem durch die Distinktion: beatificari a deo und beatificari in deum, löst Favaroni die übrigen Objektionen, wie sie sich teils aus weiteren Texten des Boethius[3], teils aus Bemerkungen des hl. Augustinus[4] ergeben, wo Gott das höchste Gut, das volle Glück des Menschen genannt wird[5].

---

[1] 4. prop.: quod non cuicumque nature beàtificabili potest (deus) esse plena omnipotencia, eidem potest esse plena beatitudo. patet, quia nature humane, que est beatificabilis, potest deus esse plena omnipotencia, et tamen non potest ei esse plena beatitudo. ad hoc enim, quod sit sibi vel alteri omnipotencia, sufficit, quod possit ei dare quidquid requiritur ad totum suum bene esse, et hoc vel erit causaliter et effective tantum, ut in naturis non intellectualibus vel utroque modo, ut in naturis intellectualibus. eiusdem enim nature intellectualis quedam desideria potest saciare obiective in se ipso, quedam autem causaliter et effective, quia sufficit eis dare propria obiecta formalia, in quibus obiective delectantur et quietantur. et in hoc conpletur racio omnipotencie. fol. 185rb.

[2] Boethius, De consolatione philosophiae l. III prosa X, ML 63.765: Deum rerum omnium principem, bonum esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam enim nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque bonum in eo esse convincat . . . veram igitur beatitudinem in summo Deo situm esse, necesse est.

[3] Idem boecius (l. c. prosa XI—XII, ML 63.771—782) ibi enumeratis appetibilibus bonis, quibus appetunt homines fieri beati, dicit illa non esse diversa velud membra beatitudinis, sed omnia esse unum bonum, et illud est deus, ut in eodem ostendit. igitur deus est plena beatitudo. fol. 184vb.

[4] Augustinus, De moribus eccl. cathol., l. I c. 8 n. 13, ML 32.1316, derselbe, De vera religione c. 18 n. 36, ML 34.137.

[5] Propter quintum argumentum est advertendum, quod licet omnia encia unum summum bonum appetant, quod est deus, tam diversimode tamen appetunt ipsum, quam diversimode ipsum consequi possunt. encium autem quedam ipsum deum assequi possunt ipsum actingendo in sua propria natura, ut nature intellectuales. quedam vero ab ista assecucione deficiunt et ipsum solum assequuntur per quandam participacionem sui in aliqua similitudine eius. et sic

§ 2. Selbstgenügsamkeit der natürlichen Vernunfterkenntnis und der Metaphysik bei der Erfassung des Wesens der Beglückung durch das summum beatificum bonum[1]

In Fortführung der bisherigen Darlegung über die Reichweite der natürlichen Vernunfterkenntnis und der Philosophie kommt Augustinus Favaroni immer mehr darauf zu sprechen, worin letztlich die volle Beseligung des Menschen besteht, wie und wodurch sie zustande kommt. Er gibt uns so Kenntnis über das, was nach seiner Anschauung auch außerhalb der Theologie über das Wesen der Beglückung durch das summum beatificum bonum erkannt werden kann.

Jede Natur — so stellt Favaroni fest — sehnt sich nach ihrer Vervollkommnung, in deren Besitz ihre Freude besteht. Um so größer wird also ihre Freude sein, je mehr sie fortschreitet auf dem Wege zu dieser Vollkommenheit[2]. Die Vervollkommnung der Natur nun besteht in der Tätigkeit. Je vorzüglicher diese Tätigkeit ist, desto größer die Vervollkommnung, desto tiefer aber auch die Freude, die sie dabei empfindet[3]. Die vorzüglichere Tätigkeit jeder vernünftigen Natur ist die Betätigung des Verstandes[4]. Zum Beweise führt Favaroni

ipsum assequuntur omnes nature inferiores, que intelligibiliter inmutari non possunt. et ideo hec nature non eo modo appetunt deum, quomodo nature intellectuales, que alciori modo deum possunt actingere. utriusque tamen nature deus eo ipso est ultimus finis, quo utraque pro suo modulo ipsum assequi nititur. . . fol. 185va.

[1] Vgl. hierzu S. Theol. I q. 12; Michel, Intuitive (vision), in Dict. Théol. Cath. c. 2363; Augustinus, De civitate Dei l. XXII c. 30, ML 41.801 — CSEL 40 (II).664f.

[2] 1. prop.: Omnis natura, que gradatim perficitur, in adepcione maioris sue perfeccionis maiorem delectacionem capit. ista proposicio patet sic: omnis natura tanto maiorem delectacionem capit de bono adepto, quanto magis illud desiderabatur. // sed omnis natura maiorem sui perfeccionem tanquam maius sibi bonum desiderat. igitur in eius adepcione maiorem delectacionem capit. fol. 186ra—rb.

[3] 2. prop.: Cuiuslibet intellectualis nature maior prefeccio consistit in eius nobiliori operacione. patet, quoniam quelibet natura intellectualis, que gradatim perficitur, perficitur per eius operaciones. ergo quanto operacio est nobilior, tanto ipsa per eam magis perficitur, et per consequens consequitur maiorem perfeccionem.

3. prop.: scl. quod maxima delectacio cuiuslibet intellectualis nature consistit in nobilissima eius operacione. patet ex precedentibus. fol. 186rb.

[4] 4. prop.: Nobilissima operacio cuiuscumque intellectualis nature est operacio intellectiva, et non conparo hic ad invicem partes ymaginacionis, quia eas et earum operaciones voco intellectivas sicud et racionales. sed conparo operaciones partis intellective ad alias operaciones, que non sunt essencialiter

an: daß jene Tätigkeit die vornehmste sei, wodurch die sich betätigende Natur dem vornehmsten Sein am ähnlichsten wird. Das kann bei der vernunftbegabten Natur zweifellos nur die Verstandestätigkeit sein; denn durch sie erhebt sie sich am meisten über die niederen Dinge und kommt dem vorzüglichsten Sein am nächsten[1], berührt es gleichsam in seiner eigenen Natur[2]. In dieser Tätigkeit, d. i. des Verstandes, findet die vernünftige Natur ihre höchste Vervollkommnung, sowie ihre höchste Beglückung[3], dann nämlich, wenn sie in ihrer geistigen Betätigung das vornehmste Erkenntnisobjekt erfaßt[4]. Denn vom Objekt her erhält jeder Akt seine spezifische Unterscheidung, aber auch seine Vorzüglichkeit. So kann Favaroni seine Ansicht in der Konklusion zusammenfassen: Die größte Beseligung jeder vernunftbegabten Natur besteht in der Betrachtung des höchsten Erkenntnisgegenstandes, nämlich Gottes[5]. Darin findet die vorzüglichste Fähigkeit des Menschen, sein Verstand, vollkommene Befriedung[6].

---

intellective, sed forte inperate, quales sunt opèraciones concupiscibilis et irascibilis potencie in homine, et aliarum potenciarum, que apte sunt obedire racioni .... probatur ergo proposicio, quoniam illa operacio est nobilior ceteris, per quam natura operans nobilissime enti magis assimilatur. sed intellectualis natura per operacionem intellectivam nobilissimo enti magis assimilatur. igitur ipsa est omnium nobilissima ... fol. 186rb.

[1] Item per illam operacionem intellectualis natura nobilissimo enti magis assimilatur, per quam ab inferioribus magis elevatur. sed per operacionem intellectualem intellectualis natura magis inferioribus elevatur. ergo etc. — l. c.

[2] Quoniam per illam operacionem quelibet natura intellectualis nobilissimo enti magis assimilatur, per quam perfeccius ipsum actingit et consequitur. talis autem est perfeccio intellectiva, quoniam per operacionem intellectivam ipsum nobilissimum ens actingitur in sua propria natura, quod non actingit per aliam operacionem. — l. c.

[3] 5. prop.: Quod maxima delectacio intellectualis nature consistit in operacione intellectiva. patet ex precedentibus. nam maxima delectacio intellectualis nature consistit in nobilissima operacione, per 3. proposicionem. nobilissima operacio autem est intellectiva, per quartam, ergo etc. l. c. Vgl. Anm. 3 u. 4 S. 162 f.

[4] 6. prop.: Nobilissima operacio intellectiva in qualibet intellectuali natura est intelligere nobilissimum obiectum intellectuale. patet, quoniam actus operacionum vitalium specificam differenciam trahunt ex obiectis, ut patet 2° de anima. fol. 186rb.

[5] 4. concl.: Maxima delectacio cuiuslibet intellectualis nature consistit in speculacione nobilissimi obiecti intelligibilis, quod est deus. hanc conclusionem dico extra fidem efficaci racione posse probari. fol. 186ra.

[6] Beatitudo principaliter consistit in illa operacione, que est omnium nobilissima et in qua consistit maxima delectacio nature beate. sed hec operacio est speculacio nobilissimi obiecti intelligibilis, ergo etc. fol. 186va.

Gegen die Allgemeingültigkeit dieses Satzes macht Favaroni sich selbst die Objektion, die sich aus einer Stelle des hl. Augustinus[1] ergeben könnte, wo dieser sagt: Zeitliche Güter werden mehr geliebt vor ihrem Besitze, verlieren aber an Wert in ihrem Besitze, da sie die Seele nicht befriedigen. Bei den ewigen Gütern jedoch wird die Liebe größer in ihrem Besitze als sie es vorher war im bloßen Verlangen. Hieraus könnte man ableiten, daß nicht immer der Gegenstand, der mehr begehrt wird, auch die größere Freude bereitet oder auch, daß unser Verlangen nicht immer der Werthaftigkeit des Gegenstandes entspricht. Favaroni zeigt, daß Augustinus in keiner Weise gegen obige Konklusion sei. Dieser weise nur darauf hin, wie verkehrt die Ordnung der menschlichen Neigungen sei, so daß höhere Güter weniger, geringere aber höher geschätzt werden. Doch bei obigem Satze handle es sich um ein naturgemäßes Verlangen, worin es also keine Verirrung geben kann[2].

Eine Bestätigung seiner Position in der Erfassung des Wesens der beatitudo mit Hilfe der natürlichen Vernunft sieht Augustinus Romanus darin, daß Aristoteles feststellt[3], des Menschen Seligkeit beruhe auf der gleichen Grundlage wie die Seligkeit Gottes; für diesen aber bestehe sie einzig in der Betrachtung seiner selbst. Also bestehe auch die Seligkeit des Menschen einzig in der Betrachtung Gottes[4]. Freilich bei dieser Erkenntnis sei Aristoteles stehen geblieben. Den weiteren Schritt, daß

[1] Augustinus, De doctrina christiana, l. I c. 38 n. 42, ML 34.35. Nach Favaroni: Dicit enim, quod temporale aliquid plus diligitur, antequam habeatur, vilescit autem, cum advenerit. ‚non enim saciat animam, cui vera est et certa sedes eternitas. eternum autem ardencius diligitur adeptum quam desideratum.' fol. 186va.

[2] Et quia natura in naturalibus desideriis non errat, ideo maius bonum magis desiderat quod cum advenerit non vilescit tanquam minus bonum in se, quam fuit in existimacione. ideo ordo delectacionum erit secundum ordinem desideriorum, et ordo desideriorum secundum ordinem bonorum appetibilium. fol. 186va.

[3] Aristoteles, De bona fortuna. Nach Autor: ‚Testis est nobis deus, quod in bonis fortune non est posita nostra felicitas, quia deus est perfecte felix non bonis fortune, sed in seipso i. e. sui speculacione.' ex quo dicto manifeste apparet, quod non in alio bono posuit aristoteles felicitatem hominis, et in alio felicitatem dei vel alterius intelligencie, sed in eodem omnino bono secundum eum stat felicitas cuiuscumque intellectualis nature, que sola est capax beatitudinis, et hoc est speculacio summi dei. fol. 186vb.

[4] Racione coactus intellexit (aristoteles), quod in eo consistit summa felicitas hominis, in quo consistit summa felicitas ipsius dei. dei autem felicitas consistit in speculacione sui ipsius. ideo in eius speculacione consistit felicitas hominis et aliarum intelligenciarum. fol. 186vb.

nämlich der Mensch sogar fähig sei Gott zu erkennen, nicht nur per conceptum vel speciem mediam, sondern in sua nuda natura, facialiter, den habe der Stagirite nicht gemacht[1]. Dennoch ist auch diese Erkenntnis dem menschlichen Verstande zugänglich, wie die Platoniker sie auch tatsächlich aufgezeigt haben[2]. Nach ihnen, so berichtet Augustinus, sei die unsterbliche und vernunftbegabte Seele nur glücklich im Besitze des Lichtes Gottes. Die Platoniker können nach Favaroni darunter nur die speculatio dei facialis verstanden haben. Denn Augustinus habe bei seinem Gespräche über das „ewige Leben" sie ausdrücklich den Peripatetikern vorgezogen, da er bei ihnen nichts gefunden, was gegen den Glauben verstoße[3].

Die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes in der visio dei facialis leitet Favaroni aus seiner eigentümlichen, hauptsächlich frühscholastischen Quellen entstammenden Auffassung von der Rechtfertigung im Menschen her[4], wie sie vor allem in seinen Schriftkommentaren zum Ausdruck kommt, die aber auch schon in seinem Erstlingswerk, dem Prolog, ganz klar ausgebildet ist. Danach geschieht die Rechtfertigung im Menschen durch das Einwohnen des Hl. Geistes, der sie intrinsece

[1] 6. concl.: Quamlibet intellectualem naturam posse deum adipisci per actum tam clare speculacionis, ut ipsum facialiter in sua propria natura speculetur, et non per speciem mediam vel conceptum sive in aliquo eius effectu vel vestigio, est verum et est per aliam scienciam scibile quam per theologiam. probatur, conclusio primo, quoniam ad hanc posicionem pervenerunt platonici et non ex fide, ut constat, nec per theologiam, quam omnino ipsi phylosophi ignoraverunt, igitur per aliam scienciam. fol. 186vb.

[2] Augustinus, De civitate Dei l. X c. 1 n. 1, ML 41.277 — CSEL 40(I)444; vgl. Lenz J., Vorschule der Weisheit (Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie), Würzburg 1941, 49f. u. 53.

[3] Augustinus, l. c. l. X c. 2, ML 41.279 — CSEL 40(I).448. Die Texte sprechen allerdings nicht von einer visio facialis dei. Hier geht Autor über Augustinus hinaus: Et hoc est quod dicunt (Philosophi), non aliunde illos et nos fieri beatos, sed hinc illi, unde nos fieri beatos. et quia dicit beatus augustinus (l. c.) in hoc cum eis nullum esse conflictum, ideo est intelligendum, hinc illi unde nos fieri beatos et non aliunde illos et aliunde nos tanquam ad obiectum, in quo conveniunt cum perypateticis quam quoad modum, quo deus utrique obicitur scl. facialiter per nudam eius essenciam, in quo transcendunt (platonici) perypateticos et fidei christiane veritati inferent ‚ut non sit nobis cum eis in modo beatitudinis ullus conflictus'. fol. 187ra.

[4] Vgl. Stakemeier E., Der Kampf um Augustin, Paderborn 1937, 33—48, bes. 41—45. Ferner P. Lombardus I Sent. dist. 17; S. Thomas, S. Th. II q. 23 a. 2, ebenso Quaest. Disput. de caritate, q. unica a. 1 in corpore; vgl. Cayrè F., Précis de Patrologie, vol. II Paris 1930, 724.

et formaliter bewirkt. Favaroni stützt sich dabei auf eine wahre Fülle von Texten des hl. Augustinus, wo dieser darlegt, daß Gott zwar überall ist, aber nicht in allen wohnt, sondern nur in den Gerechten, nach dem Worte des Apostels: „Wißt ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“[1] Wenn hier auch ausdrücklich der Hl. Geist genannt wird, so sei darunter doch die gesamte göttliche Trinität zu verstehen, was er wiederum durch eine Stelle aus Augustinus belegt[2]. Und so kann Favaroni formulieren: Ipsa divinitas est menti iustificate per se ipsam formaliter vera vita iustificativa[3]. A fortiori gelte dies von den Seligen im Himmel, denen Gott folglich species intellectiva de se ipso sei[4]; denn durch eine species creata intelligibilis kann Gott nicht gesehen werden, ebensowenig durch eine visio creata. Also ist Gott selbst die species intelligibilis de se ipso. Unser Autor beruft sich hier auf Heinrich von Gent[5] und — was bei ihm viel seltener ist[6] — auf den hl. Thomas[7].

Durch diese Ausführungen gerät Favaroni wieder in Gegensatz zu Hugolin von Orvieto. Auch dieser sieht die volle Seligkeit des Menschen in der innigen, erkenntnismäßigen Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gut, da nur von ihm jegliches Verlangen gestillt werden könne[8]. Doch wird diese Wahrheit — und das macht den grundlegenden Unterschied aus — einzig und allein im Glauben und durch die Theologie erfaßt; denn nur die Hl. Schrift zeigt uns Gott als das unbegrenzte Gut, als den Belohner alles Guten, als den Schöpfer aller Dinge, der in ewiger Schau sich uns mitteilt zu unserer vollen Beglückung[9].

---

[1] I Kor 3,16.

[2] Augustinus, De praesentia Dei, Ep. 187 c. 5 n. 16, ML 33.838.

[3] fol. 187rb.

[4] In fol. 188va—193rb läßt sich Autor in äußerst lange und weitschweifige Erörterungen über rein philosophische, erkenntnistheoretische Probleme ein, die mit unseren theologischen Grundfragen kaum noch in losem Zusammenhang stehen. Wir können deshalb hier nicht im einzelnen darauf eingehen.

[5] Henricus Gandavensis, Summa q. 2 a. 33 u. q. 24 a. 2, IV Quodlib. q. 6.

[6] Im ganzen Prolog beruft sich Favaroni viermal auf den hl. Thomas: fol. 160vb, fol. 176va, fol. 179vb, fol. 192va.

[7] S. Theol. I q. 12 a. 2 (Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur?); IV Sent. dist. 49 q. 2 a. 1; Contra Gentes l. XII c. 49.

[8] Text siehe bei Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 383f.

[9] Siehe bei Zumkeller l. c. 387.

Dagegen weist Favaroni seinem Mitbruder bei dessen Beweisführung die gleichen Fehler nach, wie er sie bei der Frage der Erfassung des verum durch Theologie und Philosophie begangen: Einmal nämlich habe er Unrecht mit der Behauptung, daß keine andere Lehre obige Wahrheiten aufzeige. Denn tatsächlich haben ja nach dem ausdrücklichen Zeugnis des hl. Augustinus die Platoniker alle diese Wahrheiten im einzelnen gelehrt[1]. Sein weiterer Fehler sei der, daß er einseitig auf Aristoteles geschaut und nicht auf jene, die mit Recht die tüchtigeren Philosophen genannt werden. Überhaupt sei es falsch bei einem Vergleich von Theologie und Philosophie nur auf die Lehre der Philosophen zu achten. Darauf komme es allein an, zu zeigen, ob eine Wahrheit zum Betrachtungsbereich einer Wissenschaft gehöre oder nicht. Da er das nicht beachtet habe, so entbehrten alle seine Beweise jeglicher Grundlage[2].

Wenn sich also Augustinus von Rom zu Beginn seines vierten Artikels[3] die Frage gestellt hat, ob das letzte Ziel des Menschen, das einzig

[1] Sed sit primo, quod non proprie conparat theologiam ad alias sciencias, ut supra patet, ideo non tangit propriam difficultatem. secundo eciam sic falsum assumit, scl. quod nulla alia doctrina summum bonum ostendat viatori. nam platonicorum doctrina hoc ostendit, sicud patet in libris augustini recitantis eorum dicta, precipue libro 10° de civitate dei (c. 1 n. 1, ML 41.277 — CSEL 40.447: Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos: propterea, quia sicut sapere potuerunt, licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse posse.), ubi adducitur eorum posicio de beatitudine sanctorum angelorum et sanctarum animarum. et ibi habetur, sicud superius adductum fuit, quod platonici sapere potuerunt, racionalem et inmortalem animam hominis, ubi participato lumine illius dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatus esse non posse . . . fol. 193va.

[2] Sed fallitur, cum ad solam doctrinam aristotelis respicit, cum theologiam conparat ad alias sciencias, ubi ut superius posui, in secundo articulo in solucionibus racionum suarum pro conclusionibus suis ibidem inpugnatis, dupliciter deficit, primo cum diversitas scienciarum sumatur penes diversitatem principalium conmensuracionum earum, ut sciencia metaphysica est diversa a physica et geometria, quoniam principalis consideracio metaphysica, que est de ente, in quantum est, est diversa a consideracione physica et geometrica . . . // . . . secundo deficit in racionibus suis, quoniam si ad doctrinam phylosophorum respiciebat, debebat respicere ad doctrinam eorum phylosophorum, qui in eorum posicionibus fuerunt excellenciores et veritati propinquiores, antequam diceret, quod nulla alia doctrina etc. tales autem fuerunt platonici. ipse vero respexit aristotelem, ideo raciones tales nullum habent stabile fundamentum. etc. fol. 194ra—rb.

[3] Utrum sola sciencia theologica sufficienter ostendat intellectui viatoris tam terminum quam viam sue recte peregrinacionis. fol. 183va.

Gott als das höchste, beglückende Gut sein kann — wie es die Theologie aufzeigt — auch durch die natürliche Vernunfterkenntnis, besonders mit Hilfe der Metaphysik erkennbar sei, so wird sie in dieser Form mit einem vollen „Ja" beantwortet[1]. Noch mehr, der Mensch ist auch außerhalb des Glaubens und der theologischen Wissenschaft fähig darüber einiges zu erkennen, wie die plena beatitudo des Menschen durch das summum beatificum bonum zustande kommt und worin sie besteht: Gott als das höchste, beglückende Gut verbindet sich in einem Akt des Intellektes so innig mit der Seele des Menschen, daß er selbst species intelligibilis de se ipso wird und er so nicht mehr per speciem mediam oder per conceptum gesehen wird, sondern in nuda sua natura-facialiter. Auf diese Weise kann all des Menschen Sehnen und Wünschen gestillt werden, wird er der vollen Seligkeit teilhaftig.

Freilich will Favaroni nicht behaupten, daß diese Wahrheiten, die sich nach seiner Ansicht durch einsichtige Gründe beweisen lassen, unterschiedslos jedem Menschen zugänglich seien. Er gesteht mit Richard von St. Viktor[2], daß es nicht allen gegeben sei, sie aus der schattenhaften Tiefe ihrer Natur zu ergründen und allgemein begreiflich zu machen.

§ 3. Versagen der philosophischen Ethik bei der Erkenntnis des summum beatificum bonum

Bisher hatte Augustinus von Rom die Frage untersucht, ob die Metaphysik imstande sei, Gott als das höchste, beglückende Ziel des Menschen aufzuzeigen. Er hatte sie positiv beantwortet. Offen blieb die andere Frage, ob vielleicht auch die philosophische Ethik zu der gleichen Erkenntnis fähig sei. Denn deren Aufgabe sei es doch, des Menschen Handlungen zu lenken, ihm die Normen für ein tugendhaftes Leben zu vermitteln, damit er so glücklich werde und zu einem höchstmöglichen Gute hingeführt werde[3].

[1] Conclusio responsiva ad quesitum scl.: Solum deum esse summum et beatificum bonum cuilibet intellectuali nature possibile, sicud ponunt theologi, non sola fide tenetur, sed potest ne dum extra fidem, extra scienciam theologicam per scienciam metaphysicam evidenti racione probari. fol. 193va.

[2] Richard a S. Victore, De Trin. 1. I c. 4, ML 196.892; vgl. Anm. 1, S. 53.

[3] De ethica similiter racionabiliter dubitatur, quoniam ipsa considerat virtutes recte regulantes vitam humanam velud regule bene vivendi, beatificantes eam et ordinantes ad suum optimum esse sibi possibile. hec enim videtur esse propria consideracio huius sciencie. et quia vita regulata secunduin virtutes est hec via, de qua loquimur, ideo videtur, quod hec ostendat viatori rectam vitam etc. fol. 195ra.

Hier nun stellt Favaroni den Satz auf: Die Ethik vermag aus ihrem Betrachtungsbereich heraus dem Menschen nicht aufzuzeigen, daß Gott für das vernünftige Geschöpf das unendliche Gut sei[1]. Denn da die Ethik nicht fähig sei zu einer letzten Abstraktion, so vermag sie Gott nicht in seiner essentiellen, inneren Vollkommenheit zu erfassen. Ist doch Gott reiner und vollkommener Akt, in dem keine Zusammensetzung möglich ist[2]. Unter letzter Abstraktion versteht Favaroni jene, die nicht nur das Allgemeine vom Partikulären scheidet, — diese Abstraktion ist jeder Wissenschaft gemeinsam — auch nicht nur jene, die wie die Mathematik von jeder Bewegung und sinnenhafter Beschaffenheit abstrahiert, sondern jene letzte und höchste, die von jeglicher Qantität und intelligibler Substanz absieht, wie es die Metaphysik tut[3].

---

[1] Ethica non ostendit intellectui viatoris sequenti eius consideracionem deum esse infinitum bonum creature racionali. 2. concl. fol. 195vb.

[2] Ethica non considerat deum secundum aliquam perfeccionem essencialem intrinsecam sibi. probatur, quoniam omnis consideracio, per quam consideratur deus secundum aliquam perfeccionem essencialem sibi intrinsecam, est abstraccio ultima abstraccione. sed ethica consideracio non est abstracta ultima abstraccione. igitur proposicio vera. . . . Item // omnis perfeccio essencialis in deo est perfeccio abstracta omnibus modis. ergo consideracio eius est abstracta ultima abstraccione. consequencia patet et antecedens patet, quoniam alias aliqua racio intrinseca deo esset potencialis respectu alterius, et per consequens deus non esset purissimus actus. et consequencia prima patet. nam si non omnis perfeccio essencialis in deo esset separata omnibus modis, igitur aliqua esset alicui racioni coniuncta, a qua posset separari vel illa ab hac per abstraccionem unius ab altera, et sic talis perfeccio alteri racioni coniuncta cum ea conponeret ad conposicionem alicuius generis, et ita deus non esset summe simplex. fol. 195vb—196ra.

[3] Notandum primo circa istam maiorem, quod triplex est abstraccio, penes quam sumuntur tres partes philosophie speculative, 6° metaphysice: prima est abstraccio, qua abstrahitur universale a particulari. secunda est abstraccio a motu et omnino a quali sensibili. tercia est abstraccio a quanto et omnino a subiecto eciam intelligibili. Prima abstraccio est communis cuilibet sciencie, quia quelibet sciencia considerat racionem universalem, que abstrahit a particulari, quia de particularibus non est sciencia . . . penes secundam abstraccionem sumitur sciencia mathematica, quia hec abstrahit a motu et omnino a quali sensibili, a quibus non abstrahit physica. ideo abstrahit plus quam physica . . . ideo est tercius gradus abstraccionis, quo abstrahitur quidquid est rei a quanto et omnino a materia eciam intelligibili, quod non facit mathematica, et penes hanc sumitur sciencia metaphysica, que considerat racionem entis, in quantum ens, et abstrahit substanciam rei, ut lapidis non solum ab hoc particulari lapide et ab illo, quod facit sciencia physica et quelibet alia sciencia, sed eciam abstrahit a qualitatibus sensibilibus, quod non facit physica, et a dimensionibus

Die Ethik also als partikuläre Wissenschaft ist zu einer solch letzten Abstraktion unfähig[1]. Aus ähnlichen Gründen folgt ferner, daß sie Gott nicht als das unendliche Erkenntnisobjekt erfassen kann, betrachtet sie doch Gott weder als die unbegrenzte Weisheit, noch als die unendliche aktuelle Essenz, die sich durch sich selbst dem Verstande darstellt[2]. Und da nur die unendliche Weisheit der geistigen Fähigkeit des Menschen höchste Freude ausmacht, ist es auch unmöglich, daß die philosophische Ethik Gott als das höchste liebenswerte Gut nachweist[3].

Schließlich versagt die Ethik bei der Erkenntnis des letzten Zieles des Menschen, da sie nicht weiß, daß Gott sich mit unserem Verstande innigst vereinigen kann und zwar in der zweifachen Art, nämlich der erkenntnismäßigen Vereinigung, in der Gott als die natura actualis hinstrebt zum menschlichen Verstande als der natura potentialis, oder jener anderen Vereinigung in der Rechtfertigung des Menschen, in der Gott die actualis iustitia formaliter affectiva ist und der menschliche Verstand die natura potentialis affectionabilis et iustificabilis[4]. Da die Ethik die Möglichkeit solcher Vereinigung, ohne die eine volle Beseligung des Menschen unmöglich ist, nicht nachweist, wird ihr Versagen bei der Erkenntnis des summum beatificum bonum, des höchsten beglükkenden Gutes des Menschen, offenbar.

Um diese Tatsache verständlicher zu machen, unterscheidet Favaroni das menschliche Leben und Handeln auf dreifache Weise:

---

mathematicis, quod non facit geometria. et hec est ultima abstraccio in rebus possibilis. fol. 196ra.

[1] Nulla sciencia particularis abstrahit ultima abstraccione. sed ethica est sciencia particularis. ergo etc. — l. c.

[2] Ethica non ostendit deum esse infinitum obiectum intelligibile. patet hec ex prima, quoniam non considerat deum esse infinitam // veritatem, sive infinitam essenciam actualem, declarativam sui ipsius apud intellectum. igitur . . .

3. prop.: Ethica non ostendit deum esse obiectum infinite amabile. patet hec, quoniam non ostendit deum esse infinite sapienciam, cuius perfecta possessio adducat perfectam delectacionem. et ita de aliis perfeccionibus sibi intrinsecis, ex quibus habet racionem amabilitatis, quas non considerat ethica nec deo actribuit. ideo per ipsam non potest concludi deum esse obiectum infinite amabile. fol. 196ra—rb.

[3] Siehe Anm. 2.

[4] 4. prop.: Ethica sciencia non ostendit deum esse naturam unibilem intencionaliter create menti. patet, quoniam non considerat deum esse formalem intencionalem actuativam mentis create in esse potencie perceptive per unionem vitalem inmutacionis, que unio inter deum et mentem creatam requiritur, ut scl. deus sit infinitum bonum menti create, ut patet supra. fol. 196rb.

Das Leben und Handeln nach seiner ungezügelten Sinnlichkeit ohne Unterwerfung unter die Vernunft. Hier lebt und handelt der Mensch nicht secundum quod homo, sondern wie ein Tier. Im Gegensatz dazu kann aber der Mensch auch leben nach seinem spekulativen Intellekt, sofern alle Leidenschaften in die rechte Ordnung gebracht sind, da die Sinnlichkeit vollständig niedergehalten wird, und jegliche Sorge um zeitliche Güter beiseite gelegt ist, da der Mensch gleichsam nicht mehr im Fleische lebt, sondern einzig in der Betrachtung der ewigen Wahrheit seine Freude findet. Auch hier lebt und handelt der Mensch non secundum quod homo, sondern wie eine reine Intelligenz, wie ein Engel[1]. Drittens kann der Mensch leben und handeln in einer Weise, die zwischen dem nur Sinnlichen und dem rein Spekulativen liegt, nämlich gemäß der niederen Vernunft, d. h. geführt vom praktischen Intellekt. Und das ist das Leben des Menschen secundum quod homo, ein Leben also, das die Mitte einnimmt zwischen dem der Tiere und dem der reinen Geister. Hier regelt die niedere Vernunft, der praktische Intellekt, die Sorge und Leitung der zeitlichen und körperlichen Belange; die Sinnlichkeit ist gemäßigt und der Vernunft unterworfen. Zu dieser Regelung und Ausrichtung des Lebens bedarf der Mensch — nach dem Ausdrucke der Philosophen — sogenannter ‚politischer' Tugenden; denn der Mensch als solcher ist ein animal sociale et politicum, also wird auch das Leben und die Tätigkeit des Menschen secundum

[1] Ideo homo potest tripliciter vivere et tripliciter operari scl. secundum sensualitatem indomita(m) non subdita(m) racioni, et sic vivit non ut homo, sed ut bestia et operacio talis non est hominis secundum quod homo, ut patet 1° ethicorum. Potest eciam vivere secundum intellectum speculativum, ut sedatis omnibus passionibus et tota sensualitate pacata, postpositisque omnium temporalium rerum curis quasi in carne non viveret, solam eternam veritatem delectabiliter speculari et sic eciam non vivit ut homo, sed ut intelligencia vel angelus. et talis operacio eius non est operacio eius secundum quod homo, et vita eius non humana, sed divina dicitur secundum aristotelem, i. e. angelica. ... Homo potest vivere modo medio inter vivere secundum sensualitatem et vivere secundum intellectum speculativum scl. vivere secundum intellectum inferiorem, que apud phylosophos dicitur practicus. et hec est vita hominis secundum quod homo, ut homo tenet gradum nature medium inter animalia bruta et intelligencias. ita hec vita media est inter vitam animalium et vitam intelligenciarum, sicque vivere nec est totaliter secundum racionem nec totaliter secundum sensualitatem, sed modo medio secundum utrumque, scl. secundum racionem recte regentem partem inferiorem, temporalibus et corporalibus rebus regendis et gubernandis accomodatam et secundum sensualitatem domitam et subditam racioni. fol. 196vb.

quod homo auf Grund der praktischen Vernunft und durch die ‚politischen' Tugenden geordnet[1].

Mit dieser philosophischen Aufteilung des Menschen stimmt nach Favaroni jene im Wesen überein, die der hl. Augustinus als Theologe gibt[2]. Nach ihm ist im Menschen einmal ein sinnlicher Teil, den er mit dem Tier gemeinsam hat; er besitzt sodann einen vernunftbegabten Teil, durch den er sich über das Tier erhebt. Dieser wiederum ist zweifach: ein niederer und ein höherer Teil. Letzterer dient der Betrachtung der ewigen Dinge, ersterer der Verwaltung und Obsorge für die zeitlichen Güter. Diesen drei Teilen im Menschen entspricht auch ein dreifaches Leben: Das Leben nach seiner Sinnlichkeit — tierisches Leben; das Leben, das gelenkt wird von der niederen Vernunft — ein moralisches oder ‚politisches' Leben. Endlich kann der Mensch ein Leben führen nach dem höheren Teil seiner Vernunft, kann ganz aufgehen in der Betrachtung der ewigen Dinge — spekulatives Leben, oder wie St. Augustin sagt, Leben secundum quod est ymago dei[3].

Diesem Leben entspricht auch das operari im Menschen, sofern er Gottes Bild in sich trägt. Und nur in diesem Lebens- und Tätigkeitsbereiche ist die vollkommene Seligkeit des Menschen in der unmittelbaren, beglückenden Anschauung Gottes möglich. Doch in diesen letzten, höheren Bereich dringt die Ethik nicht ein. Sie betrachtet den Menschen in seinem Leben und Handeln nur secundum quod homo, zeigt also auch nur ein rein menschliches Glück auf, das aber nicht schlechthin das höchste Gut des Menschen — das summum bonum

[1] Huic autem vite secundum platonicos et perypateticos serviunt virtutes politice, quia secundum eos homo ut sic est animal politicum et sociale. et quia homo, ut est animal politicum, habet propriam operacionem et propriam vitam, que non est aliqua de supra positis, sed hec de qua nunc agitur. igitur hec est operacio hominis secundum quod homo, que est secundum racionem per virtutes politicas. fol. 197ra.

[2] Augustinus, De Trinitate l. XII c. 1—3, ML 42.997—999.

[3] Derselbe, l. c. c. 4 n. 4, ML 42.1000 und l. c. l. XI c. 5 n. 8, ML 42.991. Vgl. dazu Favaroni 5. prop.: Sola operacio hominis secundum superiorem partem racionis, que intendit contemplacionem eternorum, est hominis operacio secundum quod est ymago dei. probatur, quoniam secundum solam partem superioris racionis reperitur in homine ymago dei. fol. 197va. — Siehe auch Rohner A. (OP.), Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes, Div. Thom. 1 (1923) 250—274, 329—355; Hoffmann A. (OP.), Zur Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, Div. Thom. 19 (1941) 3—35.

hominis simpliciter darstellt[1]. Anschaulich ergibt sich nach Favaroni auf diese Weise wiederum das Versagen der philosophischen Ethik bei der Erkenntnis des höchsten Gutes.

Durch untenstehende Skizze läßt sich die Darstellung Favaronis zusammenfassen und anschaulich wiedergeben:

homo

part. const.:	pars 1	pars 2	pars 3
sec. Aristotelem . . . . sec. Augustinum	pars sensitiva	intell. pract. ratio inferior	intellect. specul. ratio superior
operatio et vita:			
sec. Aristotelem	ut animal		ut angelus
sec. Augustinum	ut brutum ut pecus non sec. quod homo	sec. quod homo	ut ymago dei non sec. quod homo
norma regulans:	sensualitas	virtutes morales, politicae	virtutes verae et perfectae
felicitas:	animalis	mere humana	visio facialis dei beatitudo satiens ut ymago dei

Ethicae philosophicae consideratio hominis = sec. quod homo

3. Abschnitt

Theologie und Philosophie bei der Erreichung des summum beatificum bonum

In der vergleichenden Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie hatte Augustinus Romanus zu Anfang seines alle normalen Proportionen sprengenden vierten Artikels bezüglich des summum beatificum bonum eine doppelte Frage aufgestellt: 1. Ist die Philosophie auch ohne Glauben oder Theologie fähig, Gott als das höchste Gut, das letzte, beglückende Ziel des Menschen zu erkennen? 2. Zeigt die gleiche

[1] Ethica non ostendit ultimum et beatificum hominis finem. probatur, quoniam non considerat de homine, nisi sec. quod homo. igitur non ostendit bonum hominis nisi humanum, quod est sibi summum bonum secundum quod homo. hoc autem non est summum bonum hominis simpliciter . . . fol. 197vb. — Ethica ergo non considerat felicitatem hominis, nisi illam, que est hominis secundum quod homo . . . fol. 198ra.

Philosophie auch den Weg, auf dem der Mensch zu Gott, dem letzten beglückenden Ziele gelangen kann?[1]

Die erste Frage wurde für die Metaphysik positiv beantwortet, negativ für die philosophische Ethik. Denn letztere betrachtet den Menschen nicht schlechthin, sondern nur secundum quod homo, während das letzte und höchste Ziel des Menschen schlechthin gesehen außerhalb dieser Sphäre liegt, nämlich im Lebens- und Tätigkeitsbereich des Menschen secundum quod est ymago dei.

Aufgabe des folgenden Abschnittes soll es sein, mit unserem Autor die andere Frage zu beantworten, nämlich nach der Reichweite der Philosophie beim Aufzeigen des Weges zum summum beatificum bonum des Menschen. Von ihrer Beantwortung hängt endlich ab der Grad der Notwendigkeit von Glauben und Theologie[2].

§ 1. Versagen der Metaphysik bei der Erreichung des summum beatificum bonum

Der Satz, den Favaroni in Beantwortung obiger These aufstellt, macht zum ersten Male die Grenzen der Metaphysik offenbar. Stand diese rein erkenntnismäßig völlig ebenbürtig neben der Theologie, so daß absolut gesprochen, der Mensch für die theoretische Erkenntnis seines höchsten, beglückenden Zieles in der Anschauung Gottes weder des Glaubens, noch der Theologie bedurfte, so wird hier ihre Einseitigkeit und damit ihr Versagen beim Aufzeigen des Weges zum letzten Ziel deutlich.

Die Metaphysik — so lautet die entscheidende Konklusion Favaronis — zeigt dem Erdenpilger kein tugendhaftes Leben, wodurch er sein letztes, beglückendes Ziel erreichen könnte[3]. Der Beweis dieses Satzes ergibt sich aus dem ausschließlich spekulativen Charakter dieser Wissenschaft. Denn keiner Wissenschaft, die rein spekulativ ist nach dem ganzen Umfange ihres Betrachtungsbereiches, komme es

[1] Vgl. Anm. 3, S. 125f.

[2] Vgl. § 3 dieses Abschnittes.

[3] Sciencia metaphysica non ostendit viatori virtuosam vitam per quam tendat in suum beatificum finem, licet sibi ostendat beatificum finem, ut superius patuit. probatur conclusio, nam nulla sciencia mere speculativa quoad totum ambitum sue consideracionis habet vitam regulare humanam secundum virtutes. sed sciencia metaphysica est sciencia mere speculativa secundum totum ambitum sue consideracionis. ergo non ostendit vitam virtuosam, per quam tendat viator in beatificum finem. maior huius racionis patet, quoniam omnis sciencia considerans viam virtutum, per quam dirigatur vita humana, est moralis vel practica

zu, das Leben des Menschen durch Tugenden zu ordnen; das sei alleinige Aufgabe einer praktischen Wissenschaft. In dieser scharfen Scheidung von spekulativer und praktischer Wissenschaft stützt sich Favaroni auf Plato[1] und Aristoteles. Diese sagen, daß eine Wissenschaft, deren hauptsächliches Ziel sei zu lehren, wie der Mensch mit Hilfe von moralischen Tugenden recht handeln könne, praktisch sei. Jede andere jedoch, die bei der reinen Betrachtung ihres Gegenstandes stehen bleibe, sei spekulativ. Ausdrücklich betonen beide Philosophen, daß die Metaphysik das speculari propter se suche und nicht darüber hinaus noch das operari anstrebe[2]. Diese doppelte Weise des Philosophierens ergebe sich aus der doppelten Art der Betrachtungsgegenstände: die einen sind Objekt unserer Betrachtung und zugleich unserer Tätigkeit (speculabilia und agibilia); andere dagegen sind einzig Gegenstand unserer Spekulation. Um letztere handelt es sich bei der Metaphysik. Sie ist also nach Auffassung der Philosophen in ihrem ganzen Bereich spekulativ, wobei keiner ihrer Teile etwa praktisch wäre und sich irgendwie

---

in toto vel in parte. hoc satis consonat intencioni phylosophorum. nam plato illam partem phylosophie vocavit moralem, que considerat de moribus et virtutibus et hanc tanquam practicam distinxit a naturali tanquam a speculativa. fol. 195ra.

[1] Vgl. Augustinus, De civitate Dei l. VIII c. 4, ML 41.228 — CSEL 40(I).360.

[2] Notandum igitur, quod secundum istos phylosophos duplex est phylosophari scl. speculative et practice. practice secundum intellectum practicum, speculative secundum intellectum speculativum. practice speculamur illa, que ideo scire volumus, ut sciamus, quid recte agere et qualiter debeamus. speculacio vero illa, que nichil operari debentes propter se intelligere querimus, ut dicitur 2° metaphysice. et quia sic duplex est phylosophari, ideo phylosophiam diviserunt in partem moralem et speculativam partem. hoc autem duplex phylosophari provenit ex duplici genere speculabilium: quedam enim speculabilia sunt a nobis agibilia, quedam vero solum intelligibilia. ideo ex eis sumitur duplex consideracio practica et speculativa. practica consideracio est, qua ea, que a nobis agibilia sunt, considerantur non ut speculabilia, sed ut agibilia. et hec consideracio constituit partem phylosophie moralem. consideracio vero speculativa est illa, que a nobis non sunt agibilia. considerantur solum ut intelligibilia. et hec consideracio constituit partem naturalem phylosophie. et quia metaphysica considerat illa, que sunt solum speculabilia, non autem a nobis agibilia, ideo metaphysicam posuerunt partem naturalem phylosophie. .... fuit ergo istorum phylosophorum intencio, quod metaphysica esset mere speculativa quoad totum abitum sue consideracionis, et ex nulla sua parte esset moralis. quapropter in nullo intromictit se de regulis bene vivendi, que sunt virtutes et mores. fol. 195ra.

abgäbe mit den Normen eines guten Lebens, d. h. mit den Tugenden und Sitten[1].

Ähnlich lasse sich der rein spekulative Charakter der Metaphysik folgendermaßen nachweisen: Die Metaphysik betrachte innerhalb der Gesamtordnung ihren Gegenstand in quantum ens universaliter acceptum, während jede andere philosophische Disziplin vom ens particulare handle. So betrachte z. B. die Physik den Gegenstand, sofern er sinnenfällige Eigenschaften an sich trägt, handle die Ethik vom tugendhaften Leben, also von einem ens affectum sive dispositum secundum particularem disposicionem, wovon jedoch die metaphysische Betrachtungsweise abstrahiert. Wie also die Physik oder die Mathematik keine Teilbetrachtung der Metaphysik sei, ebenso wenig die Ethik[2].

Eine weitere Begründung ergibt sich aus der Theologie: Die Metaphysik betrachtet zwar Gott als das höchste, beglückende Gut, aber sie sieht ihn nicht an als den beseligenden Lohn der Verdienste der Erdenpilger. Darauf aber beruhe doch letztlich deren ganze Hoffnung gemäß dem Worte des Apostels Paulus (2 Tim 4,7): „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet ... Nunmehr ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt"[3]. Für sie ist Gott vielmehr finis naturalis und nicht finis politicus sive virtutis, ähnlich wie auch der Mensch zweifach betrachtet werden kann: als Natur und Teilnahme an Gottes Sein — das ist die Betrachtungsweise der Metaphysik, die den Menschen ad finem totius naturae hinordnet — oder als ein ‚politisches' Wesen, das durch seinen Verstand handelt und sich leiten läßt durch die Klugheit und andere Tugenden — und das ist die Betrachtungsweise der Ethik[4].

[1] Siehe Anm. 2, S. 175.

[2] Igitur consideracio vite moralis est consideracio cadens a consideracione entis simpliciter, que est propria et principalis consideracio metaphysica, et ita consideracio entis simpliciter non trahit ad se consideracionem vite moralis, sed ab ipsa abstrahit tanquam a consideracione particulari entis affecti per virtutes et disposite per virtuosas disposiciones, sicud non ad se reducit consideracionem physicam et mathematicam, sed ab eis abstrahit; alias physica et mathematica essent partes metaphysice, quod est falsum. fol. 195rb.

[3] 1. prop.: Metaphysica considerans deum summum bonum quietativum cuiuslibet intellectualis nature clare ipsum videntis, non considerat ipsum ut beatificum premium meritorum secundum debitum iusticie distributive, cui tamen innititur totalis spes peregrinancium viatorum. probatur, quoniam non considerat merita, quibus redditur deus in premium velud corona iusticie, iuxta illud apostoli: ‚bonum certamen certavi ...' (II Tim 4,7f.) fol. 195va.

[4] Metaphysica considerans deum beatificum finem intellectualis nature, non considerat ipsum ut finem politicum sive virtutis, sed finem nature. patet

So ergibt sich also für Augustinus von Rom als logische Folge des ausschließlich spekulativen Charakters der Metaphysik, daß sie den Menschen, selbst wenn dieser sie in irgend einem Lichte, ja selbst durch göttliche Offenbarung in ihrem ganzen Umfange besäße, doch nicht vollständig über seine vollkommene Seligkeit unterrichte; denn dazu gehöre nicht nur, daß sie das Ziel zeige, sondern auch, daß sie den Weg zum Ziele weise. Dazu sei sie aber nicht imstande[1].

§ 2. Versagen der philosophischen Ethik bei der Erreichung des summum beatificum bonum

Favaroni hatte nachgewiesen, daß die philosophische Ethik das höchste und beglückende Ziel des Menschen nicht aufzuzeigen vermöge[2]. So ist es wahrscheinlich, daß sie auf sich allein gestellt, auch den Weg dazu nicht angeben kann. Doch das Problem ist ein anderes, das sich unser Autor folgendermaßen stellt: Kann es nicht etwa sein, daß z. B. die Metaphysik das letzte Ziel des Menschen erkennt, während die Ethik dieses Ziel von ihr übernimmt und als praktische Wissenschaft den Weg zu ihm aufzeigt, so zwar, daß durch sie die Notwendigkeit der Moraltheologie aufgehoben wäre?[3]

---

proposicio, quoniam de politica in ipsum reducta, sive de virtute, per quam in eum imus, nichil considerat . . . si igitur metaphysica non considerat de virtutibus et vita bona tanquam de hiis, que sunt ad finem et per que in deum imus, non considerat de deo prout finis politicus et vite moralis. 2. prop. fol. 195va.

[1] 3. prop.: Sciencia metaphysica quoad totum abitum sue consideracionis, eciam si in aliquo lumine tota conprehendatur, non sufficit viatori, ut perfecte erudiatur de sua plena beatitudine. patet, quoniam non solum requiritur, quod viator intelligat, quid sit suum summum et beatificum bonum — ad quod sufficit sciencia metaphysica — sed eciam requiritur, ut sciat, qualiter ipsum consequi possit, et ita sciat viam, per quam itur ad deum, ad quod non sufficit sciencia metaphysica. ideo per nullam doctrinam sive per divinam revelacionem, sive per humanam investigacionem traditam, que tota esset de consideracione sciencie metaphysice, posset viator perfecte erudiri de sua beatitudine. et sic patet de ista parte phylosophie, quod non ostendit intellectui viatoris tam terminum quam viam sue recte peregrinacionis, sed solum terminum. fol. 195vb.

[2] Siehe 2. Abschnitt, § 3. — Vgl. hier Thiel M. (OSB.), Die wissenschaftliche Eigenart der philosophischen Ethik, Div. Thom. 14 (1936) 289—304.

[3] Ad investigandum autem, utrum ethica ostendat viatori saltem viam, per quam recte peregrinetur et perveniat ad suum beatificum bonum sibi ostensum per aliam scienciam, ut sciencia metaphysica ostendat intellectui viatoris beatificum lumen et ethica sibi ostendat virtuosam vitam, per quam ad ipsum

1. Die Ethik lehrt den Menschen keine wahren Tugenden

Obige Frage wird von Favaroni absolut verneint: Die Ethik — so lautet die diesbezügliche Antwort — lehrt den Menschen, wie sehr er auch erleuchtet sein mag, keine wirklichen Tugenden, mit deren Hilfe er sein ewiges Ziel erreichen könnte[1]. Die Ethik nämlich zielt durch ihre moralischen Tugenden unmittelbar auf die Handlung hin. Diese Handlungen, auf die die Betrachtungsweise der philosophischen Ethik abzielt, sind operaciones electivae und bilden als solche niemals das letzte Ziel des Handelnden. Solche Handlungen cadunt sub electione, während das letzte Ziel niemals unter die ‚Wahl' fällt, sondern nur das, was zum Ziel führt. Er beruft sich auf Aristoteles[2] und bringt zur Erläuterung auch das Beispiel, daß wir zwar die Gesundheit wollen, aber nicht eigentlich erwählen; wir wählen nur das, was uns zur Gesundheit verhilft. Ebenso wollen wir zwar glücklich sein, aber man kann nicht sagen, daß wir das Glücklichsein erwählen[3]. Hier zeigt sich auch nach Favaroni der Unterschied zwischen dem habitus moralis der Ethik und dem der Moraltheologie, sofern ersterer niemals an sich und unmittelbar Handlungen berücksichtigt, die wiederum als solche und unmittelbar circa finem sind, während der habitus operativus theologicus nicht nur unmittelbar auf Handlungen abzielt, die von sich aus ad finem sind, sondern auch auf solche, die sich unmittelbar circa finem bewegen. Als Beispiel nennt Favaroni den habitus infusae caritatis[4].

perveniat, et ita nedum indigeat revelata doctrina, que dari posset eciam in utraque istarum, sed nec indigeat theologica consideracione, que theologia ab utraque istarum parcium phylosophie (differt), sit hec 3. conci. (s. Anm. 1) fol. 198ra.

[1] 3. conclusio principalis huius puncti: ethica intellectui viatoris quantumlibet illuminato sequenti eius consideracionem, nullam ostendat veram virtutem. l. c.

[2] Operacio electiva cadit sub eleccione et eligitur, finis vero sub eleccione non cadit. nemo eligit finem, ut patet 3° ethicorum. sanitatem volumus, ait aristoteles, tamen non eligimus sanitatem, sed per que sani erimus i. e. eligimus ea, per que sanitatem consequi possumus. et felices esse volumus et dicimus, eligimus autem non congruit i. e. congruit dicere volumus esse felices, sed non congruit dicere eligimus esse felices . . . fol. 198ra.

[3] Vgl. Anm. 2.

[4] Notandum autem, quod in hoc deficit quilibet habitus moralis ethice consideracionis ab habitu theologico, quoniam nullus habitus moralis ethice consideracionis actingit per se et inmediate operaciones, que per se et inmediate sunt circa finem, ad quem ordinentur sue operaciones elective. sed quilibet talis tantummodo actingit operaciones electivas ordinatas et reductas in finem, habitus autem theologicus operativus non solum ordinatur et actingit inmediate operaciones electivas, que sunt ad finem, sed actingit eciam operaciones, que inmediate sunt circa finem . . . fol. 198rb.

Ferner sei immer zu beachten, daß die Ethik den Menschen und seine Beseligung nur unter dem Gesichtspunkt secundum quod homo sieht, nicht aber, sofern etwas Göttliches in ihm ist, bzw. secundum quod est ymago dei[1]. So ist es zwar ein wirkliches Gut, das die Ethik anstrebt, aber es ist nicht des Menschen letztes, höchstmögliches Gut[2].

Entscheidend für die Beurteilung einer Tugend ist die Feststellung, daß sie nicht nach der Handlung an sich beurteilt werden darf, sondern nach dem Ziel, das sie anstrebt[3]. Zeuge dafür ist der hl. Augustinus, wie dieser auch in Fragen der Moral außerordentlich oft angerufen wird. Nach ihm kann jemand zwar äußerlich Handlungen setzen, die Tugenden sehr ähnlich sehen, und doch haben sie nur deren Schein, ja können sogar Laster sein. So verbirgt sich z. B. unter dem Gewande der Standhaftigkeit — constantia häufig die Widersetzlichkeit — pertinacia; und doch ist jene eine Tugend, diese ein Laster. Der Zweck, das Ziel ist also das Entscheidende. Von hier aus gesehen sind zwei Fehler möglich: einmal kann z. B. eine Handlung aus Unwissenheit nicht auf das entsprechende Ziel gerichtet sein, obwohl die rechte Absicht vorhanden war; ein zweiter Fehler kann darin liegen, daß die Handlung zwar nach der rechten Norm ausgerichtet ist; aber die böse Absicht des Handelnden verdirbt die Tat, da sie auf ein ungebührliches Ziel hingelenkt wird. So kann jemand zuerst in guter Absicht alles tun, was zur rechten Norm z. B. der Freigebigkeit oder der Gerechtigkeit gehört. Doch mit der Zeit wird er vom Ehrgeiz und von eitler Ruhmsucht ergriffen. Er wird zwar die gleichen Handlungen setzen, aber nun nicht mehr aus Liebe zur Freigebigkeit oder Gerechtigkeit, sondern aus der Absicht, sich billigen Ruhm zu erwerben. Dadurch werden die Handlungen verdorben, weil die Absicht, das erstrebte Ziel, schlecht ist. Folglich ist auch der habitus, aus dem obige Handlungen hervorgehen,

---

[1] Vgl. S. 170ff.

[2] Aliud namque bonum hominis, quod non est bonum hominis, secundum quod homo, sed secundum quod quid divinum in eo existit, et secundum quod est ymago dei, de quo supra habitum est, non est de consideracione ethice. sequendo ergo eciam consideracionem ethice est aliquod bonum et optimum hominis, quod est finis tocius vite moralis humane . . . fol. 199ra. Vgl. Ethica non ostendit homini suum optimum et beatificum bonum sibi possibile et tale est suus ultimus finis simpliciter non reducibilis etc. fol. 200rb.

[3] 3. prop.: Omnis habitus electivus moralis, qui est vera virtus, ex ultimo fine, ad quem ordinatur, et non ex operibus meretur nomen vere virtutis. fol. 199rb.

keine Tugend, sondern eher ein Laster[1]. Favaroni verweist hierbei auf Augustinus, der gegen Julianus sagt, daß eine Tugend nicht aus dem Werk als solchen, sondern aus dem erstrebten Ziel zu beurteilen sei[2].

Aus gleichem Grunde, weil nämlich das Ziel nicht vollständig erkannt werde, also auch die Handlungen nicht auf das letzte und höchste Ziel des Menschen gerichtet seien, lehren Aristoteles und die Peripatetiker keine echten, wirklichen Tugenden[3], ja sie seien geradezu als Laster zu bezeichnen. Eine einzige Ausnahme bilden hier die Platoniker, die ja das wahre, höchste Ziel des Menschen in der Anschauung Gottes erkannt hatten[4].

---

[1] Notandum autem ad evidenciam premissorum, quod ex fine sumitur tota racio eorum, que sunt ad finem, eo quod finis est mensura et regula eorum, que sunt ad finem. ideo in moralibus dupliciter contingit peccare, si ea, que fiunt, non sint regulata et mensurata secundum regulam finis, qua fiant, que fieri debent ad habilem consecucionem finis, et taliter fiant, qualiter fieri debere pro tempore et loco et personarum diversitate recta racio agibilium, que ex fine sumitur, iudicabit. sic frequenter peccatur ex ignorancia, cum multi nesciant ex fine sumere rectam regulam agibilium, bonam tamen intencionem habentes. secundo contingit peccare, cum ea, que agen- // -da sunt et regulata secundum rectam regulam agibilium, sed agentes ex mala intencione opera taliter regulata in alium retorquent indebitum finem, v. g. si quis primo ex recta intencione recte per omnia operetur secundum regulam cuiuscumque virtutes, ut ea, que liberalitatis sunt secundum regulam huius virtutis operetur, et que iusticie secundum regulam iusticie, et sic de ceteris virtutibus . . . postponat autem iste per tempus bonam quam habet intencionem, et humane glorie afficiatur humaneque laudis avidus effectus arbitretur se per actus virtutum famam consequi popularem. ex hac aviditate omnia, que prius et regulata regulis, quibus prius per omnia operabatur, quoniam studebit ex aviditate laudis recte iudicantibus regulis morum non displicere, sic operans peccabit, non quidem ex parte agibilium, cum sint recta secundum regulas virtutum, sed ex parte non recti finis. fol. 199va.

[2] Augustinus, contra Julianum c. 3 n. 21, ML 44.749: Noveris itaque, non officiis, sed finibus a viciis discernendas esse virtutes.

[3] 4. prop.: Aristoteles et sui peripatetici nullam dictaverunt veram virtutem, i. e. nulla virtus nec aliquis habitus moralis est vera virtus secundum eorum estimacionem et dictamen. probatur, quoniam aristoteles et sui peripatetici, licet viderint aliud bonum hominis supra illud, ad quod se extendit consideracio ethice, sicud patet . . . non tamen estimaverunt omnino recte de summo bono et ultimo hominis fine. ergo non dederunt per eorum estimaciones habitibus moralibus et eorum operibus illam racionem boni, qua et hii sint vere virtutes et hee vere virtuose. . . . fol. 201ra.

[4] 5. prop.: Omnes habitus morales et eorum elective operaciones secundum estimacionem aristotelis et peripateticorum sunt vicia non virtutes. probatur: omnes habitus inordinate operantes sunt vicia non virtutes, et eorum opera viciosa. l.c.

Darum sei es keine wirkliche Tugend der Klugheit, die die philosophische Ethik lehre[1], sowie keine wahre Gerechtigkeit, noch irgend eine andere Tugend[2]: es fehlt doch stets an der Ausrichtung auf das wahre und höchste Ziel des Menschen. Dieser Mangel läßt sich nach Favaroni auch folgendermaßen nachweisen: Aufgabe der Gerechtigkeit sei es z. B. jedem das Seine zuzuteilen. Dazu gehöre aber auch und zwar an erster Stelle, daß sie Gott die ihm gebührende Ehre zuteil werden lasse. Doch in dieser wichtigen Aufgabe der Gerechtigkeit versagt die Ethik, da sie zur Gottesverehrung nicht anhält, noch überhaupt die Notwendigkeit aufzeigt[3].

2. Die Ethik zeigt keine wahre Führung, keine rechte Staatsform, gibt keine wahren Gesetze

Besonders deutlich zeigt sich das Versagen der philosophischen Ethik hinsichtlich des öffentlichen und politischen Lebens. Denn da sie keine Klugheit und keine wahre Gerechtigkeit kennt, sei es ihr unmöglich, den Menschen über eine richtige Führung gemäß den verschiedenen Formen des praktischen Lebens zu belehren[4]. Man denke da in erster Linie an die Privatperson. Nur dann kann von einer rechten Führung

[1] 7. prop.: Ethica nullam ostendit veram prudenciam. // probatur: nulla est recta vera prudencia sine recta racione agibilium; sed ethica non ostendit aliquam rectam racionem agibilium. ergo, non potest ostendere veram prudenciam. item sic: nulla potest esse vera prudencia, que ignoret ultimum finem agibilium. ergo non potest ostendere veram prudenciam. fol. 201 rb—va.

[2] 9. prop.: Ethica non ostendit aliquam veram iusticiam. probatur sic: de racione vere iusticie est, quod suis officiis serviat ultimo fini, sive quod operetur propter ultimum finem. sed ethica talem ultimum finem non ostendit, cui debet servire vera iusticia, ergo . . . sed et parte officii eciam quod ethica non ostendit aliquam veram iusticiam, arguitur sic: officium vere iusticie est unicuique reddere quod suum est. ergo de officio vere iusticie est reddere deo verum cultum sibi debitum. sed hoc non dictat totum officium vere iusticie . . . et quod ethica non dictet etc. patet, quoniam ethica ignorat deum. ergo non dictat sibi deberi talem vel talem cultum. fol. 201 va.

[3] Vgl. Anm. 2. ferner: Recta racio dictat hoc agendum esse, per quod melius et propinquius ordinamur ad debitum finem. sed per exibicionem debiti cultus divini melius et propinquius ordinamur ad finem, qui est ipse deus. ergo etc. fol. 202 ra.

[4] Ethica nullam dictat vel ostendit rectum regimen secundum aliquam statum vite moralis. probatur, nam sine vera prudencia nullum potest esse rectum regimen secundum aliquem statum vite moralis. ergo ethica non ostendens nec dictans aliquam veram prudenciam nec aliquam veram iusticiam non potest ostendere vel dictare aliquod rectum regimen. 12. prop. fol. 201 vb.

gesprochen werden, wenn der Einzelmensch durch sie zu einem ihm entsprechenden Ziele angehalten werde, d. h. wenn sie ihm sagte, was er tun müsse bzw. wovon er sich zu enthalten habe, damit er dieses Zieles teilhaftig werde. Keine Wissenschaft vermag auf ein Ziel hinzuordnen, das sie nicht kennt. Da die Ethik nun tatsächlich jenes letzte, über dem ‚politischen' stehende Ziel des Einzelmenschen nicht aufzeigt, kann von einer wirklichen Führung nicht gesprochen werden.

Bezüglich des Staates sei es die Aufgabe der Führung, die Gesamtheit der Bürger durch ihre Gesetze gut und tüchtig zu machen und sie damit zu ihrem Glücke zu führen. Doch auch hier muß die Ethik aus gleicher Unkenntnis des höchsten Glückes und Zieles der Menschen versagen. Die gleiche Folgerung ergebe sich für die Führung der Familie[1].

Beim Nachweis des Unvermögens der Ethik, eine wahre Staatsform zu zeigen, verweist Favaroni auf Augustinus, der im Gottesstaat feststellt[2], daß ohne Gerechtigkeit kein Staat richtig geführt werden, ja gar nicht bestehen kann. Wo also diese Gerechtigkeit fehlt, gibt es keinen Staat und keine wahre Staatsform. Die Ethik lehrt, wie oben bewiesen, keine Gerechtigkeit, also auch keine Staatsform[3].

Ausdrücklich wird von Favaroni noch betont, daß die Ethik nicht die Möglichkeit habe, brauchbare Gesetze zu schaffen, die den Menschen in seinem Leben so leiten, daß er unter ihrer Führung zur vollen Seligkeit gelange. Voraussetzung hierzu sei ja wiederum die Kenntnis des Zieles, genau so — unser Autor bringt den Vergleich aus der Ethik

---

[1] Probatur proposicio discurrendo singulos status vite moralis. primo de regimine private persone, et arguitur sic: nullus recte regitur, nisi recte ordinetur ad debitum finem per tale regimen . . . illa ergo sciencia, que non ostendit homini suum finem, non potest sibi ostendere qualiter seipsum ordinet ad suum finem. ac per hoc non // potest sibi ostendere, qualiter recte seipsum regat. sed ethica non ostendit homini suum ultimum finem . . . ergo . . . fol. 201 vb—202 ra.

[2] Augustinus, De civitate Dei l. II c. 21 n. 12, ML 41.67 — CSEL 40(I).89: Sed hoc verissimum esse, sine summa iustitia rem publicam regi non posse. — Ferner l. c. l. XIX c. 21 n. 1, ML 41.649 — CSEL 40(II).408: Quodcirca ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse. et ideo nec populus nec res populi . . . Si res publica res populi est . . . procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rem publicam.

[3] 13. prop.: Ethica nullum dictat statum vere rei publice. probatur: de racione vere rei publice est, quod plena // iusticia regatur. sed ethica nullam dictat plenam et veram iusticiam. ergo non potest dictare aliquem statum vere rei publice. fol. 202 ra—rb.

des Aristoteles[1] — wie ein Pfeilschütze das Ziel kennen und sehen muß, um zu treffen. Doch sei die Ethik dazu nachgewiesenermaßen außerstande[2]. So ergibt sich für Favaroni auf allen Gebieten das Versagen der philosophischen Ethik[3].

3. Kein Gegensatz zwischen Ethik und Theologie

Trotz des Versagens der Ethik besteht jedoch kein Gegensatz zwischen ihr und der Moraltheologie. Denn wenn die Ethik auch nicht das höchstmögliche Ziel des Menschen erkennen kann, so leugnet sie jedenfalls auch nicht, daß es über dem rein menschlichen Gut noch ein höheres geben könne, ein Gut, das dem Menschen zukommt, nicht secundum quod homo, sondern secundum quod est ymago dei.

Zudem sei sowohl die Ethik als auch die Theologie als wirkliche Wissenschaft zu betrachten. Jede Wissenschaft jedoch handelt ausschließlich vom Wahren ohne Vermischung von Irrtum. Zwischen Wahrheit und Wahrheit kann aber niemals ein Gegensatz sein. Das Versagen der Ethik bedeutet also nach Favaroni nicht ein Aufzeigen von Irrtum, sondern nur das Aufzeigen ihrer Grenzen, über die hinaus die Theologie noch Wege weist zu einem höheren Ziel[4].

---

[1] Ethica nullas sufficit dictare leges, quibus vita humana adeo virtuose regatur, ut per eas sufficienter recte procedat ad suam plenam felicitatem. probatur proposicio sic: quoniam ad dictandum tales leges requiritur cognicio finis, ad quem tales leges ordinent observatores. sed ethica ignorat plenam et perfectam illam felicitatem, que est verus et ultimus finis hominis. ergo . . . fol. 202rb.

[2] Sehr ausgleichend sagt Autor später: Non dico, quod leges inperiales, leges, quas dictat civilis sciencia vel ethica, non sint iuste et vere leges, sed dico, quod per accidens est, in quantum sumuntur ab alio dictamine quam theologico, quod sint iuste et vere leges, sicud per accidens est, quod ignorans signum recte sagictavit, quia accidit ei, quod via, per quam direxit sagittam, duxit ad signum. fol. 203rb. Weiter unten abschließend: et ita sciencia inferior non sufficit dictare conpletas leges et optimas, sed dictabit inconpletas et inperfectas. l. c.

[3] Ex premissis proposicionibus sufficienter patet, quod ethica non sufficit ostendere intellectui viatoris viam recte peregrinacionis in suum beatificum bonum.

[4] 3. prop.: Ethica circa virtutes et virtuosas operaciones nichil negat, quod theologia asserat, nec aliquid asserit, quod theologia neget. patet, quoniam alias non quelibet earum esset vera sciencia, utraque secundum suam consideracionem, cum due vere sciencie non possint in aliquo ad invicem esse contrarie sicud nec aliqua duo vera. et est hic omnino dicendum de conveniencia ethice et theologie circa moralia sicud supra in proposicionibus prime distinccionis primi articuli dictum fuit de conveniencia phylosophie et theologie circa

In der Beurteilung der Moralphilosophie sind sich — eine seltene Ausnahme — Augustinus von Rom und Hugolin von Orvieto einig und kommen zu gleichen Ergebnissen. Hier ist offensichtlich der Einfluß ihres Ordensvaters Augustinus für die Haltung beider maßgeblich gewesen[1]. Freilich bleibt die Begründung bei ihnen eine völlig verschiedene, beruht sie doch auf einer gänzlich anderen geistigen Grundhaltung. Für Hugolin liegt die Beurteilung der Ethik auf der gleichen Linie seiner allgemeinen Abwertung jeglicher Philosophie, der er fast jede Wahrheitserkenntnis abspricht. „Zum größeren Teil sei sie überhaupt falsch, im übrigen aber minderwertig und unnütz; denn soweit ihre Prinzipien mit der Moraltheologie nicht im Einklang stünden, entbehrten sie nicht nur aller Evidenz, sondern seien auch falsch und als falsch leicht nachzuweisen."[2]

Viel ruhiger und sachlicher Favaroni. Schonungslos deckt auch er das Versagen der Ethik in der Erkenntnis und Erreichung des letzten Zieles des Menschen auf. Doch komme das nicht daher, weil sie Falsches lehre, sondern sei nur die logische Folge ihrer Betrachtungsweise, die den Menschen sehe nur secundum quod homo. Auch er bezeichnet mit St. Augustin die sogenannten Tugenden der heidnischen Philosophen als Laster, nicht zwar — so versucht er diese sehr harte Beurteilung auszugleichen — als ob sie zu unsittlichem Tun anhalten, sondern vielmehr, weil sie ungenügend seien, da sie den Weg zum Vollziel des Menschen, der plena beatitudo hominis secundum quod ymago dei nicht aufzuzeigen vermögen[3].

§ 3. Notwendigkeit der Theologie bei der vollständigen Erfassung und Erreichung des summum beatificum bonum

Favaroni hat die Frage nach der Notwendigkeit der Theologie nicht ausdrücklich behandelt. Nach der unverhältnismäßig langen und

speculabilia. fol. 201 ra. Vgl. ferner 11. prop.: Ethica nec aliquam asserit nec aliquam negat veram prudenciam vel veram iusticiam vel veram tenperanciam vel veram fortitudinem et sic de aliis operacionibus earum. fol. 201 vb.

[1] Vgl. Romeis K., Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des hl. Augustinus, in Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Köln 1930, 229f.; Mausbach J., Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg i. Br. 1909, II 258ff.; Rohmer J., La finalité morale chez les Théologiens de Saint Augustin à Dun Scot, Paris 1929; Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 244—246, und 375—385.

[2] Zumkeller A. l. c. 244f., Textbelege siehe 382.

[3] Vgl. die Tabelle S. 173.

zum Teil recht weitschweifigen Untersuchung über Reichweite und Grenzen der Philosophie ergeben sich als Ergänzung und Abschluß einige Folgerungen für die Notwendigkeit der Theologie.

Wir dürfen freilich bei unserm Autor nicht die letzte Begründung der Notwendigkeit einer übernatürlichen Theologie erwarten, wie sie sich aus dem alle menschlichen Grenzen und Fähigkeiten überschreitenden, übernatürlichen Ziel des Menschen ergibt. Er gleicht in dieser Beziehung ganz Hugolin von Orvieto, dessen Auffassung Zumkeller eingehend herausstellt[1]. Daraus geht hervor, daß die scharfe Scheidung zwischen Natur und Übernatur, wie sie als das vorzüglichste Ergebnis des geistigen Ringens der Hochscholastik, vor allem in den klassischen Formulierungen des hl. Thomas[2], angesehen werden kann, in dieser Periode durchaus noch nicht Allgemeingut geworden war. Beide, Favaroni und Hugolin, so sehr sie sonst wissenschaftliche Gegner sein mögen, erweisen sich hier erneut als echte Schüler Augustins[3]. Bei Favaroni trägt die Darstellung die charakteristische Note, die sich aus der rationellen Haltung den Glaubenswahrheiten gegenüber ergibt.

Aus dem tatsächlichen Versagen der Philosophie bei der Erkenntnis und Erreichung des höchsten Gutes folgt für Favaroni die Notwendigkeit der spekulativen und praktischen Theologie. Dieses Versagen liegt nicht so sehr im Fehlen der natürlichen Erkenntniskraft — ist doch die Metaphysik durchaus zur Erkenntnis dieses letzten Zieles des Menschen fähig, wenn es auch anderseits nur wenige sein werden, die zu solch tiefen Einsichten gelangen können[4] — sondern in der Tatsache, daß dieser ausreichenden Erkenntnismöglichkeit des höchsten Zieles die entsprechende Ergänzung von seiten einer praktischen Wissenschaft, etwa der Ethik, fehle, deren Aufgabe es wäre, ihrerseits den Weg zu weisen zum erkannten Ziele hin. Doch macht die Ethik sich die Erkenntnis der Metaphysik nicht zu eigen, — eine überzeugende Begründung haben wir bei Favaroni nicht gefunden — sie ordnet vielmehr den Menschen auf das niedere, rein menschliche Ziel hin, das in ihrem eigenen Erkenntnisbereich liegt. So muß man die Notwendigkeit der Theologie bei unserem Autor nicht so sehr von ihrer spekulativen Seite her sehen, also nicht sofern sie theologische Wissenschaft ist, sondern vielmehr von ihrer praktischen Seite her, sofern sie nämlich

[1] Zumkeller l. c. 243.
[2] Vgl. Summ. Theol. I q. 1 a. 1.
[3] Zumkeller l. c. 244.
[4] Vgl. die Ausführungen S. 168.

Moraltheologie ist; oder genauer und vollständiger: Vorzug und Werthaftigkeit der Theologie liegt in der glücklichen und einmaligen Verbindung von spekulativem und praktischem Wissen, so zwar, daß die spekulative Theologie das wirklich letzte Ziel erkennt, während die Moraltheologie es aufnimmt und dem Menschen zeigt, wie er durch ein tugendhaftes Leben zu diesem seinem beglückenden Ziele, der klaren, unmittelbaren Anschauung Gottes, gelange[1].

So stehen wir hier vor einem interessanten Lösungsversuch, der sicherlich der Originalität nicht entbehrt, so wenig er auch letztlich befriedigen kann.

Mehr abschließender Art sind noch einige Folgerungen, die sich für Favaroni in engem Anschluß an seinen großen Namensträger und Ordensvater, den hl. Augustinus[2] ergeben: Nur die Theologie sei fähig in jeder Hinsicht gute Staatsgesetze zu schaffen, die den Menschen zum wirklichen Glücke verhelfen[3]; nur sie wisse auch die rechte Staatsführung zu geben, ohne die ein vollwertiger Staat nicht bestehen kann[4]; sie allein endlich lehre den Menschen wahre Tugenden,

[1] Sein abschließendes Urteil lautet: Ex superius disputatis sequitur conclusio responsiva ad articulum quartum: Sola sciencia theologica sufficienter ostendit intellectui viatoris tam terminum beatificum quam viam sue recte peregrinacionis, qua tendit in ipsum beatificum terminum. fol. 204ra. — Favaroni schließt seine kurze Zusammenfassung: Nulla ergo sciencia per se sola sufficit ostendere viatori tam eius beatificum bonum, quam rectam peregrinacionem in ipsum, nisi theologia, quia nulla alia est, que sicud theologia ex sui consideracione habeat utrumque dictare deum scl. esse beatificum bonum cuilibet intellectuali nature possibile, et virtuosam vitam, per quam viator tendat ad ipsum. — l. c.

[2] Vor allem Augustinus, De libero arbitrio l. I c. 5 n. 11, ML 32.1227: Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit. Vgl. ferner l. c. n. 12, ML 32.1228; De vera Religione c. 31 n. 58, ML 34.148: Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit eternam, de qua nulli anime iudicare datum est. — De civitate Dei l. XIX c. 21 n. 1, ML 41.648f. — CSEL 40(II).408: Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit. quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit, et immundis daemonibus subdit.

[3] 1. prop.: Sola sciencia theologica sufficit dictare civitatibus optimas leges, quibus recte et sufficienter regantur, ut pervenire possint ad plenam et desideratam felicitatem. fol. 203ra.

[4] 3. prop.: Sola theologia dictat rectum regimen civitatis, quo possit esse vera res publica. probatur, quoniam sola theologia ostendit civitati verum deum et ipsum ei proponit pro ultimo suo beatifico fine sive pro sua plena et perfecta

die ihn zum ersehnten und befriedigenden Glücke führen. Denn einzig die Theologie zeige in allen Bezirken des menschlichen Lebens das letzte Ziel auf und gebe zugleich den Weg an zu diesem Ziel[1].

VIII. Kapitel

Zusammenfassung und Beurteilung der Stellung Favaronis zu Philosophie und Theologie

Nach der eingehenden Darstellung der Teilprobleme des vielseitigen Komplexes der Prinzipienlehre Favaronis bleiben uns noch abschließend und zusammenfassend zwei Punkte etwas deutlicher herauszustellen, die uns näherhin interessieren: Einmal die Bewertung und Deutung der Stellung unseres Autors zur natürlichen Wahrheitserkenntnis und zur Philosophie; zweitens der Geist, von dem Favaronis Theologie getragen ist, d. h. die kennzeichnenden Merkmale seiner Theologie, wie sie uns im Prolog entgegentreten.

§ 1. Favaronis Stellung zur natürlichen Wahrheitserkenntnis und zur Philosophie

Ein besonderes Gepräge erhält Favaronis Stellung, wie zu den theologischen Fragen, so auch zur natürlich-philosophischen Wahrheits- und Werterkenntnis durch seine kritische Auseinandersetzung und Ablehnung Hugolins von Orvieto. Verhängnisvoll für dessen stark skeptische Haltung, die schon durch seine Zeitgenossen, insbesondere durch den oben erwähnten[2] Augustiner Johannes von Basel[3] und durch den sogenannten Zisterzienser Dionysius[4] eine klare Zurückweisung

felicitate. et ipsa sola inter omnes morales sciencias dictat civitati ritum debiti cultus divini, quo deus recte colatur a civibus. fol. 203vb.

Man beachte Favaronis Eingehen auf Gedankengut Augustins, für den es in seiner ganzheitlichen Betrachtungsweise keinen Bezirk im menschlichen Leben gibt, der nicht Zielstrebigkeit hin zum letzten Ziel zeigt, für den auch kein Staat denkbar ist, außer der ganz und gar christliche, der Gottesstaat.

[1] 2. prop.: Sola // theologia ostendit veras virtutes, quibus sufficienter recte regitur vita humana. probatur, quoniam sola theologia inter omnes sciencias morales ostendit illum beatificum finem, cui omnes virtutes serviunt, ut sint vere virtutes, ergo etc. fol. 203va—vb.

[2] Vgl. S. 145.

[3] Vgl. Zumkeller A. (OESA.), Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 247.

[4] Zumkeller l. c. 100 Anm. 1; derselbe, Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters, Würzburg 1948.

gefunden, war Hugolins Annahme eines besonderen Lichtes für die Erkenntnis theologischer Wahrheiten. Vor dessen Überstrahlung mußte jegliche natürlich-philosophische Erkenntnis erblassen[1]. Ein weiterer Grund seiner äußersten Geringschätzung der Philosophie — für Hugolin ist sie nicht mehr als ein Kunterbunt von Irrtümern, deren sicherste Aussage nicht mehr Anspruch auf Wahrheit machen könne, als irgend ein theologischer Zweifel[2] — liegt in der Gleichsetzung derselben mit der Lehre des Aristoteles. Dieser „ist für ihn der Typ des unchristlichen Denkers, dessen Philosophie deshalb von vornherein den Stempel des Irrtums trägt". „Jedes Urteil des Aristoteles über Gott trage ein Stück Irrtum in sich, weil es auf einem falschen Gottesbegriff fuße"[3]. Die eigentliche Quelle der skeptischen Haltung Hugolins aller natürlichen Wahrheitserfassung gegenüber liegt „in der Geringschätzung Augustins gegenüber der Sinneserkenntnis, die ihr Korrelat in einer unumschränkten Hochachtung der Erkenntnis im ewigen Urteil findet"[4].

Interessant bleibt freilich, daß Hugolin bei aller Geringschätzung der Philosophie und insbesondere trotz der vernichtenden Kritik des Aristoteles diesen dennoch in seinem Sentenzenkommentar häufig zitiert. Er rechtfertigt sein Tun mit der sehr gesuchten Unterscheidung — ich möchte sie als typisch für Hugolins unkonsequente, wenig objektive Denkart bezeichnen, wodurch er all seiner Kritik an Philosophie und an Aristoteles den praktischen Wert nimmt — daß zwar dessen propositiones mentales falsch seien, daß sie aber als propositiones scriptae eine richtige Deutung zuließen[5].

Quellenmäßig auf dem gleichen Boden — auf Augustinus — fußend, steht Favaroni doch der Geisteshaltung Hugolins konträr gegenüber. Für ihn ist Augustin gerade der jeder Wahrheit aufgeschlossene und zuversichtlich entgegengehende Denker — Philosoph und Theologe — der jedenfalls nicht der Skepsis an aller natürlichen Wahrheitserkenntnis, wie sie Hugolin verstanden, das Wort redet. Schonungslos deckt Favaroni die Mängel und Einseitigkeiten Hugolins in der Bewertung der Philosophie auf, die man nicht nach den Irrtümern einiger Philosophen beurteilen dürfte[6]. Wohl habe Aristoteles

[1] Zumkeller A., Hugolin . . . 252.
[2] l. c. 307 u. 289.
[3] l. c. 248f.
[4] l. c. 252.
[5] l. c. 250.
[6] Vgl. Anm. 2, S. 133; 1 u. 2, S. 142f.; 4, S. 149.

in manchen Fragen über Gott geirrt, z. B. wenn er meinte: Gott erkenne keine Dinge außer sich. Doch sei nicht die Philosophie als solche für diese Irrtümer verantwortlich zu machen, sondern ihre mangelhafte Beherrschung, genau so, wie man die Theologie nicht nach der Lehre der Häretiker bewerten könne. Überhaupt sei zu beachten, daß eine Wissenschaft nicht endgültig abhängig sei von ihren Vertretern. Wenn er aber schon die Lehre der Philosophen zum Vergleich heranziehe, dann doch wenigstens diejenigen, die nach dem Urteil Augustins[1] unter ihnen die erste Stelle einnehmen: Plato und die Platoniker. Dabei komme es gar nicht darauf an, ob diese ihre hohen Erkenntnisse etwa durch eine göttliche Erleuchtung erhalten hätten — Favaroni steht selbst dieser Möglichkeit durchaus positiv gegenüber[2]. Gehe doch zuletzt jede Wahrheit auf den Hl. Geist zurück, der allerdings nicht jede auf gleiche Weise offenbart[3]. Doch diese Erleuchtung ändere die Wahrheit als solche nicht, mache sie keineswegs zu einer theologischen. Die Erkenntnis z. B., daß die Winkel eines Dreiecks zwei Rechten entsprechen, bleibe eine geometrische Wahrheit, ob sie im Lichte der natürlichen Vernunft erkannt werde oder mit Hilfe einer göttlichen Erleuchtung. Nicht also das lumen teilt eine Wahrheit dieser oder jener Wissenschaft zu, sondern die verschiedene consideratio, der Gesichtspunkt, unter dem sie betrachtet wird. Endlich handle die Philosophie als solche — wie übrigens jede andere Wissenschaft — nur vom Wahren, und deshalb kann es innerhalb der einzelnen Disziplinen, ebensowenig wie zwischen Philosophie und Theologie, zu keinem wirklichen Gegensatz kommen.

Doch bleibt Favaroni bei der mehr negativen Kritik an Hugolins Wahrheitserkenntnis nicht stehen, er zeigt auch positiv auf, zu welch hohen Einsichten über Gott und seine Beziehung zur Kreatur die Philosophie, vor allem in ihrer vornehmsten Disziplin, der Metaphysik, fähig sei. Er stellt sie rein erkenntnismäßig als ebenbürtig und gleichwertig der Theologie an die Seite[4].

---

[1] Augustinus, Confessionum l. VII c. 9 n. 13, ML 32.740 — CSEL 33.154.

[2] Er beruft sich auf Augustinus, De civ. Dei l. II c. 7, ML 41.52. — CSEL 40(I).67f.: Et quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus fuerint adiuti, invenerunt, quantum vero humanitus impediti, erraverunt.

[3] In primis positum sit atque firmatum, quod veritas, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. unde concluditur, quod a quocumque accipitur veritas a spiritu sancto revelante accipitur, licet non per eundem modum omnibus et omnes revelaverit veritates. fol. 173va.

[4] Vgl. die ausführlichen Darlegungen in Kap. VII, S. 126—168.

Was die Wahrheitserfassung anbelangt — wir fassen in Stichworten zusammen, — so vermag der Mensch auf Grund seines natürlichen Verstandes, insbesondere mit Hilfe der Metaphysik:

1. Ein erstes und oberstes Sein mit Sicherheit zu erkennen[1].

2. Von diesem obersten Sein in erster Linie seine Aussagen zu machen, dann erst vom übrigen Sein[2].

3. Gott als das erste Sein zu erkennen und ihn in seiner ganzen ihm zukommenden Fülle zu betrachten[3]

4. Gott als das oberste, vernünftige Wesen zu erfassen, das sich in jedem Augenblick aktuell erkennt[4].

5. Gott als die erste und oberste Wahrheit zu erfassen, von dem alles andere Sein das Wahrsein ableitet[5].

6. Gott zu erkennen als den Schöpfer aller Dinge nach einer Uridee[6].

In der Werterfassung geht Favaroni noch einen Schritt weiter. Nach ihm erkennt der Mensch, ebenfalls ohne Hilfe der Theologie oder des Glaubens:

1. Gott als das summum beatificum bonum, Gott als das letzte, beseligende Ziel[7];

2. daß dieses höchste beglückende Gut des Menschen in der unmittelbaren Gottschau — in der visio facialis bestehe[8].

---

[1] In ordine encium esse aliquod simpliciter primum ens potest concludi per aliam scienciam quam per theologiam. 1. concl., fol. 169rb.

[2] Primum ens est verum inconplexum per se consideracionis metaphysice sciencie. 2. concl., fol. 169va. u. Principalis consideracio sciencie metaphysice principalius est de primo ente sive de deo, tanquam de suo subiecto formali, quam de aliquo ente creato vel tota latitudine entis creabilis. 2. concl., l. c.

[3] Quamlibet perfeccionem simpliciter, quam sciencia metaphysica considerat in primo ente, considerat eam sub gradu plenitudinis et inmensitatis. 5. concl., fol. 169vb.

[4] Sciencia metaphysica dictat intellectui viatoris: deum esse primum et summum intelligens semper se actualissime intelligentem. 7. concl. — Sciencia metaphysica dictat intellectui viatoris: deum intelligere omnes alias naturas, que extra se sunt. 8. concl., fol. 170ra.

[5] Sciencia metaphysica dictat intellectui viatoris deum esse primam et summam veritatem, qua sunt vera quecumque alia vera. 9. concl., fol. 170ra.

[6] Intellectum divinum habere artem ydealem, ad cuius exemplar per modum artis, que intellectualiter egit, cuncta formaverit, potest per scienciam metaphysicam vera racione concludi. 3. prop., fol. 170va.

[7] Nullam naturam intellectualem posse esse plene beatam, nisi adepta fuerit obiective per actum intelleccionis summum bonum seu obiectum intelligibile, quod est deus, potest evidenti racione concludi. 3. concl., fol. 185vb.

[8] Vgl. S. 162—168.

Diese Haltung Augustinus' von Rom der natürlichen Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnismöglichkeit gegenüber können wir auf weite Strecken hin recht positiv beurteilen. Aus einem durchaus natürlichen Empfinden heraus muß er der Skepsis seiner Zeit als Gegner gegenüber stehen. Als deren typischen Vertreter sieht er Hugolin von Orvieto an, in ihm lehnt er die gesamte Richtung ab. Was Michalski K.[1] über das 14. Jahrhundert sagt, hat nicht weniger Geltung für die Jahrhundertwende. Favaroni fühlt, wie diese Art Gedankengänge zur Selbstaufgabe jeder Wahrheitserkenntnis führen müsse, daß sie eine Ablehnung jeden Fortschrittes überhaupt bedeutet. Hieraus erklärt sich sein gewolltes Abstandnehmen von der Geisteshaltung jener Spätperiode — nicht ein einziger Zeitgenosse wird von Favaroni erwähnt — sowie sein bewußtes Neuanknüpfen an eine Zeitepoche und an Denker, die er frei von obigen Tendenzen wußte: an die Väter, vor allem an Augustin, und an die Vor- und Frühscholastiker augustinischer Richtung[2].

Freilich wollen wir nicht übersehen, daß unser Autor in der Angabe der Reichweite der Philosophie und dem, was er über ihre Selbstgenügsamkeit in der Erkenntnis der Möglichkeit der unmittelbaren Gottschau sagt, die gegebenen Grenzen weit überschritten hat. Diese Tatsache läßt sich nicht aus der Hitze der Disputation dartun, nicht aus der Opposition gegen die andere Meinung, sondern liegt in einer wirklichen Überbewertung der menschlichen Erkenntniskraft begründet. Eine weitere Erklärung finden wir in seiner eigentümlich abstrakten Sicht der Wissenschaften, die den Menschen in seiner konkreten — erbsündlichen Befindlichkeit zu wenig in Rechnung zieht, wenn er auch nicht völlig davon absieht, da er für jede hohe Erkenntnis die Möglichkeit einer göttlichen Erleuchtung offen läßt. Ferner übersieht er, wenigstens in der praktischen Anwendung, wie sehr dem natürlichen Erkennen Licht und Führung kommt von der Offenbarung, vom

---

[1] Michalski K., Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV siècle, Bullet. intern. de l'académie Polonaise des sciences et des lettres, Cracovie 1927, 41—122; derselbe, Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle, Bulletin . . . Cracovie 1927, 192—242.

[2] Vgl. § 2, Punkt 3., ferner Ciolini G. (OESA.), Agostino da Roma (Favaroni †1443) e la sua Cristologia, Firenze 1944, 28; Stakemeier E., Der Kampf um Augustin, Paderborn 1937, 34; Denifle H. (OP.), Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm 1,17) und Justificatio, Mainz 1905, 223.

Glauben. Recht fein deutet das der hl. Thomas an[1], wie verschieden die Frage ist, was der menschliche Verstand vermag, rein auf sich selbst gestellt, und die andere, was er vermag, gestärkt und geleitet vom lumen fidei.

So sehr wir gerade in Favaronis Aufgeschlossenheit der natürlich-philosophischen Wahrheits- und Werterfassung gegenüber vieles bejahen und als wirksames Gegengewicht gegen die skeptischen Tendenzen der Zeit werten können, so vermissen wir bei ihm doch eine befriedigende harmonische Lösung in der Scheidung von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie.

§ 2. Charakteristische Merkmale der Theologie Favaronis

Im folgenden versuchen wir die kennzeichnenden Eigenarten, die charakteristischen Merkmale von Favaronis Theologie, wie sie sich aus seinem Prolog zum Sentenzenkommentar ergeben, skizzenhaft zusammenzustellen. Das, was uns bei ihm zuerst entgegentritt, ist:

1. seine intellektuelle Eigenwilligkeit.

Dieses Wort möchte mehr sagen als etwa geistige Selbständigkeit, die wir unserem Theologen gerne zuerkennen wollen. Wir meinen damit jene Haltung, die ganz den eigenen Ideen nachhängt; verstehen darunter, daß er nicht gerne unbesehen Wege geht, nur weil sie schon von anderen gegangen wurden, ohne sie gründlich überprüft zu haben; meinen damit, daß er sich am liebsten seine eigene Straße bahnt. Die Meinungen anderer dienen Favaroni vielfach nur als Mittel, um seine ganz anders gearteten Gedanken aus dem Gegensatz heraus um so deutlicher erscheinen zu lassen. Auch seine Berufung auf Autoritäten bedeutet ihm niemals etwa eine Beschränkung seiner eigenen Gedankengänge, er fühlt sich nicht unbedingt an sie gebunden. Selbst ein Aegidius Romanus, dessen Vorzugsstellung er doch irgendwie anerkennt und dem er sich in gewisser Weise verpflichtet fühlt, muß es sich gelegentlich gefallen lassen, Favaronis unnachsichtige, ja rücksichtslose Kritik über sich ergehen zu lassen[2].

Keinesfalls aber möchte ich die Gesamthaltung unseres Autors eine eklektizistische nennen — er wäre zu seiner Zeit nicht allein gestanden — die etwa aus dem Vorhandenen das ihr gut Scheinende herausgreift, um es ohne genügende persönliche Durchdringung und Stellungnahme

[1] Vgl. etwa S. Theol. I q. 32 a. 1; Hoffmann A. (OP.), Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin, Div. Thomas 17 (1939) 30—60.

[2] Siehe S. 97f. und S. 119ff.

weiterzugeben. Es ist bei Favaroni eher so, — und hier zeigt sich das am deutlichsten, was ich oben als Eigenwilligkeit bezeichnet habe — daß er mit seinem Urteil über einen Gegenstand schon längst fertig und im klaren ist, ehe er an die Meinungen der anderen Theologen herantritt. Nach diesem vorgefaßten Urteil sondiert er, lehnt ab oder benutzt das Dargebotene zur Unterstreichung und Stütze seiner eigenen Stellung. Ciolini G. spricht, um etwa die gleiche Eigenschaft unseres Autors zu kennzeichnen, von seinem starken Subjektivismus — di uno spiccato soggettivismo, der innerhalb der Grenzen des eigenen Gedankens eine größtmögliche Ausdehnung sucht, der aber den ebenso-großen Drang zeigt, sich frei zu machen vom gewöhnlichen Weg der übrigen und der der Doktrin der anderen eine geradezu originelle Auslegung gibt[1]. Auch Augustinus, dem selbstverständlich Favaronis uneingeschränkte Verehrung gilt, der unter allen übrigen Autoritäten unberufen die höchste und entscheidende Stelle einnimmt, hat letztlich, wenn wir es richtig sehen — vielleicht selbst Favaroni unbewußt — eine ebenso dienende als führende Stellung. Er glaubt Augustin zu folgen und folgt doch letztlich seinen eigenen Ideen[2]. Es war wohl gerade dieses Charakteristikum der Eigenwilligkeit, die ihn nicht immer die rechten Grenzen wahren ließ und ihn in einigen Sätzen in Gegensatz zum kirchlichen Lehramt brachte. — Nicht ohne Zusammenhang mit diesem ersten Merkmal seiner Eigenwilligkeit steht das andere:

2. seine große Unausgeglichenheit, wie sie bei verschiedenen Fragen zum Ausdruck kommt. Einige Beispiele machen uns das klar. Die Theologie wird von Favaroni allzu abstrakt genommen, ähnlich wie die übrigen Wissenschaften. Das heißt, es genügt unserem Autor, daß eine Wahrheit zum Betrachtungsbereich, zur consideratio der Theologie gehört, um sie für erkennbar zu erklären. Er sieht also jede Wissenschaft, wie sie an sich ist, nimmt sie objektiv ohne Rücksicht auf die konkrete Befindlichkeit des erkennenden Subjekts.

Ferner löst Favaroni die Theologie als Wissenschaft zu stark von den ihr arteigenen Prinzipien, den Offenbarungswahrheiten, so daß man fürchten muß, er meine überhaupt gar nicht die übernatürliche Theologie, sondern eben eine natürliche, rein rationelle Theologie,

[1] Ciolini G., Agostino da Roma (Favaroni †1443) e la sua Cristologia, Firenze 1944, 27.

[2] Stakemeier E., Der Kampf um Augustin, Paderborn 1937, 34; Chenu M. D. (OP.), „Authentica" et „Magistralia", Deux lieux théologiques aux XII—XIII siècles, Div. Thomas (Piac.) 1925, 257—285.

die Theodizee, um sich aber dann doch wieder an der Hl. Schrift und damit an der Offenbarung zu orientieren. Diese Anlehnung an die Schrift wird besonders deutlich in seinen Untersuchungen über das Subjekt der Theologie[1]. Er versteht darunter Gott unter einem besonderen, formellen Gesichtspunkt, nämlich Deus sub ratione beatifici boni. Die einzige Begründung seiner Ansicht ist die Tatsache, daß die Hl. Schrift — der er überhaupt eine überragende Würde[2] und eigene Aufgabe zuerkennt[3] — uns Gott unter dem Gesichtspunkt des höchsten und beglückenden Gutes, des beseligenden Lohnes unserer guten Werke vorstellt. Es wird hier bei ihm das Bestreben spürbar, manche Übertreibungen, die er sich bei der Darstellung der wissenschaftlichen Theologie hatte zuschulden kommen lassen, irgendwie auszugleichen oder abzuschwächen. Die gleiche Tendenz merken wir, wo er über die Wechselbeziehung von Glauben und wissenschaftlicher Theologie spricht[4], da er die Notwendigkeit des Glaubens und damit der Offenbarung begründet und ihre Aufgabe darin sieht, den Menschen innerlich vorzubereiten, ad praeparandum animum, auf das Höhere, ja Verdienstlichere: die theologisch-wissenschaftliche Erkenntnis[5]. Aber auch hier ist diese Notwendigkeit keine absolute, die unterschiedslos alle Menschen beträfe[6], sondern nur eine relative mit Geltung für jene, die keine andere Möglichkeit oder Fähigkeit der Vorbereitung haben — also praktisch für die Mehrzahl der Menschen. Die heidnischen Philosophen jedoch bedurften dieser Bereitung durch den Glauben nicht. So zitiert Favaroni zwar mit dem hl. Augustinus die Stelle aus Isaias 7,9[7], legt sie aber ganz in seinem eben angedeuteten, relativen Sinne aus.

Favaronis Theologie läßt sodann einen völligen Ausgleich, eine klare Scheidung zwischen Natur und Übernatur, zwischen Glauben und Wissen vermissen.

Zeichen von Favaronis Unausgeglichenheiten sind ferner seine ihm eigenen, übertriebenen Formulierungen. Überraschend wirkt etwa seine Feststellung, daß Gott nicht die beseligende Erfüllung des ganzen

[1] Siehe S. 112ff.
[2] Siehe S. 103ff.
[3] Vgl. S. 78f.
[4] Vgl. S. 61ff.
[5] Siehe S. 62.
[6] Siehe S. 63.
[7] „Nisi credideritis, non intelligetis", vgl. S. 62.

Menschen sein kann, um dann durch seine Unterscheidung „saciari in deum“ und „saciari a deo“ die Lösung zu bringen[1]. Gesucht klingt dann z. B. auch der Satz, daß die Metaphysik imstande sei, eine „vornehme“ Wahrheit über Gott auszusagen, zu deren Erkenntnis die Theologie nicht fähig sei. In der Erklärung wird gesagt: Die Metaphysik umschreibt die formelle ratio, unter der Gott das Subjekt der Theologie ist; denn keine Wissenschaft beweist ihr eigenes Subjekt, ebensowenig die Theologie das ihre[2]. Hierher gehören auch die Sätze, in denen er seine übergroße Zuversicht in der natürlichen Erkenntnis der unmittelbaren Gottschau zum Ausdruck bringt[3], der doch letztlich seine Beweisführung nicht voll entsprechen kann. — Ein Weiteres, das die gesamte Theologie Favaronis kennzeichnet, ist

3. sein Zurückgreifen und seine Vorliebe für die augustinisch-platonische Richtung der frühscholastischen Periode. Man hat beinahe den Eindruck, als ob das geistige Ringen und Schaffen der Hochscholastik mehr oder weniger unbemerkt an ihm vorübergegangen sei. Eine direkte Verachtung — „disistima“ für die Scholastiker, zu denen er alle Theologen „a Lombardo inclusive usque in hodiernum diem“[4] rechnet, konnte ich im Prolog nicht feststellen. So wird viermal der hl. Thomas erwähnt[5], und zwar stets zur Stütze seiner eigenen These, einmal Skotus[6], dessen Ansicht er teils anerkennt, teils ablehnt; gerne beruft er sich auf Heinrich von Gent.

Nicht selten finden, jedenfalls in unserem Prolog, Augustinertheologen Erwähnung. Ciolini[7] will dagegen in den sonstigen

[1] Deus nec est nec esse potest plena beatitudo cuiuslibet nature beatificabilis. fol. 184va.— Non est idem naturam a. plene beatificari a deo et a. plene beatificari in deum. 1. prop. fol. 185ra. — Quamlibet intellectualem naturam posse deum adipisci per actum tam clare speculacionis, et non per speciem mediam vel conceptum sive in aliquo eius effectu vel vestigio, est verum et est per aliam scienciam scibile quam per theologiam. 6. concl., fol. 186vb. Vgl. Anm. 2, S. 159 u. Anm. 1—2, S. 160.

[2] Vgl. Anm. 6, S. 147 u. 1, 140.

[3] Vgl. S. 165f.

[4] Favaroni, Lectura super epist. ad Hebr., ms. 376, Ba., fol. 4, vgl. auch Ciolini l. c. 27.

[5] Vgl. Anm. 6, S. 166.

[6] fol. 180rb: Ideo bene dixit scotus, quod praxis est operacio alterius potencie naturaliter posterioris potencia intellectiva. — Vgl. Scotus J., Duns, Commentaria Oxoniensia, t. I in I lib. Sent., ad Claras Aquas 1912, q. IV—V, art. 1 n. 103.

[7] Ciolini l. c. 28 mit Anm. 1.

Werken Favaronis[1] nur einer einzigen Zitation eines Augustiners begegnet sein, und zwar des Aegidius Colonna. Größere Partien, vor allem die große Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Theologie und Philosophie[2], sind überhaupt nur eine kritische Auseinandersetzung mit Hugolin von Orvieto. Allerdings kennzeichnet er weder ihn noch Gregor von Rimini — beide finden ausnahmslos scharfe Ablehnung, ja beißende Kritik — als Augustinertheologen. Dagegen werden gelegentlich als „doctor noster", oder einfach als „noster" die beiden Augustinermagistri Aegidius von Rom und dessen Schüler Jakob von Viterbo bezeichnet[3]. Ersteren stellt er über die anderen Lehrer und läßt ihm trotz der gelegentlichen Kritik eine offensichtliche Hochschätzung zukommen[4]. Immerhin muß bei ihm das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Augustinerschule — soweit man bei Favaroni überhaupt von einem solchen sprechen kann — als recht schwach bezeichnet werden. Um vieles stärker ist dieses etwa bei Johannes von Basel entwickelt, der in den Jahren 1368—69 in Paris die Sentenzen las und mehrfach von einer „schola nostra" spricht und seine Ansicht gerne durch zahlreiche „doctores nostri" belegt[5]. Bei Wilhelm Becchi von Florenz, der etwa 20 Jahre nach unserem Favaroni, ungefähr um das Jahr 1440 in Bologna las, war „der Ausdruck doctores nostri schon zu einem festgeprägten Begriff geworden[6], gelegentlich spricht er sogar von der via Augustiniensium (fol. 2rb)"[7].

---

[1] Siehe S. 23ff.

[2] Vgl. die Darlegungen Kap. VII, S. 123ff.

[3] Vgl. etwa: Unde doctor noster jacobus de viterbio in questionibus de divinis predicamentis q. 4 asserit conmentatorem posuisse raciones ydeales in deo. fol. 170va. — Secundo modo loqui possumus de certitudine penes nos, et hoc dupliciter, scl. de certitudine credulitatis et fidei, et de hac salvat doctor noster egidius 3. conclusionem. fol. 179va.

[4] Vgl. z. B.: Sed cum reverencia michi videtur, quod detrahat (Aegidius) plus quam debeat metaphysice . . . fol. 174vb.

[5] Siehe Zumkeller l. c. 99 Anm. 3, u. 213 Anm. 1.

[6] Vgl. fol. 53vb, 56ra, 59ra seines Sentenzenkommentars. Siehe Näheres Anm. 3, S. 43f.

[7] Vgl. Zumkeller l. c. 213 Anm. 2. Über die Augustinerschule vgl. Grabmann M., Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 40/1; derselbe, Geschichte der katholischen Theologie, ital. Ausgabe besorgt von Fabio G., Storia della teologia cattolica, Milano 1939, 150—154 u. 468; Trapè Agost. (OESA.), Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano, Tolentino 1942, 18—20; Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Beiträge XXX, 1—2, Münster i. Westf.

Mit dieser Präzisierung hat auch schon eine andere Frage ihre Beantwortung gefunden, die uns bei der Darstellung der Prinzipienlehre Favaronis mit vor der Seele gestanden: Läßt sich aus der theologischen Erkenntnislehre, wie sie uns im Prolog entgegentritt, irgendein Charakteristikum herausfinden, etwas, was ihm gemeinsam gewesen wäre mit der Mehrzahl der Augustinertheologen, so zwar, daß sich daraus ihr Bewußtsein erklärt hätte, eine einheitliche, geschlossene Schule zu bilden? So gestellt, muß die Frage negativ beantwortet werden. Oben erwähnte Eigenschaften seiner Unausgeglichenheit und insbesondere seiner unruhigen Eigenwilligkeit ließen ihn nicht einfach einem vorgeschriebenen System, einer bestimmten Methode oder Lehrrichtung folgen. Wir sagen wohl nicht zu viel, wenn wir Favaroni innerhalb der Augustinerschule als intellektuellen ‚Einzelgänger' bezeichnen. In zwei entscheidenden Problemen kommt er zu direkt entgegengesetzten Lösungen. In der Bestimmung der Theologie als Wissenschaft in vollem Sinne, unter strikter Ablehung der Theologie als einer scientia subalternata, also einer abhängigen, untergeordneten Wissenschaft[1]. Desgleichen wird der Charakter der wissenschaftlichen Theologie, der nach Aegidius gewöhnlich als affektiv und damit vielfach als praktisch bezeichnet worden war, von unserem Autor als spekulativ gekennzeichnet[2]. In anderen Fragen kommt er zwar zu gleichen oder doch ähnlichen Resultaten, dennoch ist sein Weg ein völlig verschiedener und seine Begriffe und Termini weisen einen geänderten Sinngehalt auf. Man denke etwa an die Bestimmung des Subjekts der Theologie, das nach ihm Gott unter dem Gesichtspunkt des beglückenden Gutes ist. Hier nimmt er also wie Aegidius, und nach ihm die meisten Augustinertheologen, einen bestimmten Gesichtspunkt, eine spezifische ratio an, unter der Gott in der Theologie betrachtet wird, und weiß diese auch äußerlich mit der des Aegidius gleichzusetzen[3]. Doch bedeutet diese bestimmte ratio bei ihm keine Einschränkung des Gottesbegriffes, sondern umfaßt im Gegensatz zu Aegidius das gesamte Meer der göttlichen Vollkommenheiten — totum pelagus divinae perfectionis[4].

1931, 123—137, 190—210; Gutièrrez D. (OESA.), Notitia historica antiquae Scholae Aegidianae, Analecta Augustiniana XVIII, 1 (1941) 39—67.

[1] Vgl. S. 57ff.

[2] Vgl. S. 85f.

[3] Vgl. S. 118.

[4] Vgl. S. 119ff.

Faßt man jedoch den Begriff „Schule" in einem weiteren Sinne und begnügt sich nach Zumkeller A. damit, daß man das „hervorragendste jener Merkmale" „in der gemeinsamen Hochschätzung Augustins"[1] sieht, das die Augustinertheologen dieser spätscholastischen Zeit untereinander verbunden sein ließ, dann freilich können wir auch Favaroni mit vollstem Rechte hier einreihen. Tritt uns doch bei ihm ein Reichtum, ja in manchen Fragen eine geradezu erdrückende Fülle von Augustinuszitaten entgegen[2]. Dieses Bewandertsein Favaronis in den Schriften Augustins ist schon Denifle H. (OP.) aufgefallen[3] und wird auch von ihm als ein typisches Kennzeichen seiner Theologie gewertet. Und zwar handelt es sich bei Favaroni nicht nur um ein oberflächliches Erwähnen Augustins, sondern um ein sich Vertiefen und — ohne das Wort von dessen „dienenden" Stellung im geringsten zurücknehmen zu wollen — ein Aufnehmen seines Gedankengutes. Favaroni sieht gerade in der Vielseitigkeit und dem geistigen Reichtum Augustins so viel widerspiegeln. was seinem eigenen, unruhigen und suchenden Geiste entspricht, daß er sich bei ihm gleichsam „zu Hause" fühlen mußte. Und so ist ihm Augustinus letzte Autorität, die niemals in Frage gestellt wird oder auch nur in Zweifel gezogen werden kann. Und zwar gilt das in gleicher Weise auf allen Gebieten der spekulativen Theologie, wie auch auf dem der Moraltheologie. Augustinus' Geisteshaltung ist auch weitgehend maßgebend für Favaronis Beurteilung und Stellung zur Philosophie. Denn so häufig Favaroni in diesem Bereiche auch Aristoteles heranzieht[4], so werden dennoch auch bisweilen dessen Grenzen und persönliches erkenntnismäßiges Versagen aufgezeigt[5]. Über Aristoteles

[1] Zumkeller l. c. 256; derselbe, Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters, Würzburg 1948, 82.

[2] In den 4 Artikeln seiner einzigen Prologfrage werden nicht weniger als rund 250 Stellen aus den verschiedenen Werken Augustins angeführt.

[3] Denifle H. (OP.), Die abendländischen Schriftausleger . . . Mainz 1905 222; vgl. auch Stakemeier E., Der Kampf um Augustin, Paderborn 1937, 34; Ciolini G. (OESA.), Agostino da Roma (Favaroni †1443) e la sua Cristologia, Firenze 1944, 28.

[4] Etwa 150mal findet er und sein Kommentator Erwähnung (wohl Averroes, vgl.: Cum enim turpius erraverit conmentator averroys quam aristoteles, pro veritate phylosophici veri recurrendum esset pocius ad aristotelem quam ad conmentatorem. fol. 173rb. Es ist die einzige Stelle, wo dem Kommentator der Name beigefügt wird).

[5] Vgl. etwa: Secundo racio fallitur, quia si recurrendum esse putavit (hugolinus) ad doctrinam veram traditam in libris phylosophorum, non ad doctrinam

steht ihm Plato und die Platoniker, die er jedoch nicht aus eigenem Studium kennt, die er vielmehr in voller Abhängigkeit von Augustin sieht und wertet, wir können sagen, die er einzig und allein mit den Augen Augustins sieht[1].

Favaronis Vorliebe für die Frühscholastik und deren Vertreter[2] können wir auch in seinem Erstlingswerk, seinem Prolog zu den Sentenzen, bestätigt finden. Wir können damit auf eine weitere Quelle seiner geistigen Haltung hinweisen. Und mir scheint, das Wort „Quelle" hat trotz der intellektuellen Eigenwilligkeit unseres Autors seine Berechtigung, wie sehr freilich auch das Verhältnis und die Abhängigkeit von dieser bei den einzelnen Denkern verschieden sein kann. Außer Boethius und Heinrich von Gent werden vor allem Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor häufig herangezogen. Bei ihnen findet er Ideengleichheit mit Augustin, hier spiegelt sich in Verbindung mit theoretischer Erkenntnis dessen religiöse Wärme, ja mystische Versenkung wider[3] — ein Zug, den wir auch bei Augustinus Favaroni nicht übersehen dürfen[4]. Besonders spricht ihn deren zuversichtlich bejahende Haltung aller natürlichen Vernunfterkenntnis gegenüber an, wie sie in ihm selbst wohnte. Gerade diese aber mußte er bei vielen Zeitgenossen dieser skeptischen Periode, nicht zuletzt bei seinem großen wissenschaftlichen Gegner Hugolin von Orvieto vermissen. Indem Favaroni ihre zuversichtlichen, optimistischen Worte, mit denen sie ihre Versuche einer erkenntnismäßigen Durchdringung theologischer Wahrheiten ausdrücken, zu sehr aus dem Zusammenhang löst und verabsolutiert, kam es zu einer weiteren, ihn zutiefst unterscheidenden Haltung:

---

aristotelis multipliciter circa deum errantis, sed ad platonis et platonicorum recte de deo per omnia sciencium. fol. 173rb; vgl. auch Anm. 4, S. 198; ferner Kälin B. (OSB.), St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes, in Festgabe P. G. Manser (OP.), Freiburg (Schweiz) 1936, 97—118.

[1] Vgl. Kälin B. (OSB.), Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Sarnen 1921, 4f.; Manser G. (OP.), Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus, Div. Thom. 10 (1932) 3—22; Kauff H., Die Erkenntnislehre des hl. Augustin und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie, Leipzig 1899; Kratzer A., Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus, Münster i. Westf. 1913; Hessen Joh., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Beiträge XIX, 2 Münster i. Westf. 1916.

[2] Vgl. Ciolini l. c. 28; Stakemeier E., l. c. 34.

[3] Vgl. Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung, III: Die Weltanschauung des Mittelalters, Würzburg 1948, 43f., 48.

[4] Vgl. S. 19ff. der Einleitung.

4. zu seinem theologischen Rationalismus. Wir können uns hier ganz kurz fassen: Begabt mit einem durchdringenden, scharfen Geiste, — wie es immer wieder von den Zeitgenossen und Biographen rühmend hervorgehoben wird[1] — in sich fühlend ein starkes, unruhiges Suchen und Streben nach innerer Durchdringung der Wahrheit, erfüllt von dem Reichtum profaner Kultur[2], geleitet von einem gesunden Optimismus der philosophischen Erkenntnis gegenüber, konnte Augustinus Favaroni sich nicht zufrieden geben mit den skeptischen Strömungen seiner Zeit, die letztlich an jede natürliche und philosophische Erkenntnis ihren zersetzenden Zweifel anbrachten und eine Wahrheit einzig dann gesichert glaubten, wenn sie durch die Theologie Bestätigung gefunden. Hier setzt Favaronis berechtigte Kritik und Abwendung ein. Bewußt scheidet er das Gebiet der Philosophie und der Theologie, jeder dieser Wissenschaften die ihr zukommende Reichweite und Kompetenz zuweisend — ein Versuch, den wir allerdings nicht als gelungen bezeichnen können.

Da bei Favaroni ein wesentlicher Unterschied zwischen einer übernatürlichen Theologie und den anderen Wissenschaften nicht vorhanden ist — beide Bereiche stehen mehr oder weniger auf derselben Ebene, und jeder Unterschied erscheint bei ihm, so sehr er ihn betont, nur als gradmäßiger und äußerlicher — legt er auch die gleichen Maßstäbe an die Theologie, wie an jede andere Wissenschaft an. Nur dann ist sie ihm Wissenschaft, wenn und soweit sie ihm innere Einsicht in die Wahrheiten verschafft. In aller Zuversicht hofft er, es möchte möglich sein, die theologischen Wahrheiten, die der einfache Christ im Glauben festhält, vernunftmäßig zu durchdringen. Hier spricht ihm Anselm ganz das Wort[3], wenn er sagt, daß seine beiden Werke, das Monologion und das Prosologion, hauptsächlich dazu geschrieben seien, damit das, was wir im Glauben über die göttliche Natur und die drei Personen festhalten, durch notwendige Gründe ohne Autorität der Schrift bewiesen werden könne. Denselben Wunsch spricht Richard von St. Viktor aus, der[4] beabsichtigt, für das, was uns der Glaube vorstellt,

[1] Vgl. Ciolini l. c. 14—26, sowie unsere Einleitung.

[2] Ciolini l. c. erwähnt seine „abbondanza della cultura profana".

[3] Anselmus, De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi c. 4, ML 158.272; vgl. Daniels A., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Arguments im Prosologion des hl. Anselm, Beiträge VIII, 1—2, Münster i. Westf. 1909.

[4] Richardus a S. Victore, De Trinitate l. I c. 4, ML 196.892.

soweit es der Herr gibt, nicht nur wahrscheinliche, sondern sogar notwendige Beweise beizubringen — non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere; der ferner keinen Zweifel hegt[1], daß für das, was notwendigerweise Sein hat, nicht nur wahrscheinliche, vielmehr auch zwingende Beweise existieren müssen — non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse. Favaroni fühlt sich nicht zuletzt selbst angesprochen durch das aufmunternde Wort Richards in seiner Einleitung zu obigem Werke[2]: „Feramus itaque ad perfectionem, et quibus ad profectum gradibus possumus, properamus de fide ad cognitionem: sathagemus in quantum possumus, ut intelligamus, quod credimus!"

Stütze findet Favaroni in seinem an sich gesunden Bestreben nach Wahrheitsdurchdringung bei Augustinus[3], der in seinem Brief an Konsentius sagt: „Corrige diffinitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias!", ein Satz, der von Augustinus Romanus öfter herangezogen wird, um seine Ansicht zu rechtfertigen. All die angeführten Texte — auch eines Anselm und Richard — können noch im rechten Sinne gedeutet werden, wenn man die rationes und argumenta necessaria nicht in strikter Bedeutung nimmt, sondern als Konvenienzgründe oder als wirkliche Beweise, nicht zwar der Geheimnisse selbst, sondern der sog. praeambula fidei[4]. Doch für Favaroni, der diese sicherlich gefährlichen Ausdrücke verabsolutiert, war von hier nur noch ein kleiner Schritt zu der Behauptung[5], daß die wissenschaftliche Theologie durch notwendige Gründe die Prinzipien des Glaubens beweise. Diese These wird nicht etwa nur leichthin gesagt, kann also nicht als eine rhetorische Übertreibung gewertet werden, noch durch das Bestreben, durch auffällige Formulierungen zu imponieren, voll erklärt werden, sondern wird unter Berufung obiger Autoritäten bewußt gesetzt, was sich aus der klaren Terminologie, die er viermal kurz hintereinander wiederholt, einwandfrei ergibt[6]: Nam theologia secundi generis (= die

---

[1] Siehe Anm. 4, S. 200.

[2] Derselbe, De Trin., prol., ML 196.889.

[3] Augustinus, Ep. 120 ad Consent., c. 1 n. 2, ML 33.453 — CSEL 32.706.

[4] Vgl. S. Theol. I q. 32 a. 1 ad 2; Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 280f.

[5] Anläßlich seiner Feststellung, daß die Theologie keine scientia subalternata sei. Vgl. S. 57ff.

[6] Vgl. Anm. 3, S. 51f.

Theologie als Wissenschaft) est evidencia et noticia scientifica de veritatibus theologicis, et eas probat per necessarias raciones et probat principia fidei! Und wenige Zeilen weiter unten: Probat enim theologia secundi generis principia fidei et proposiciones formaliter in sacra scriptura contentas. Und gleich darauf abschließend: Theologia ergo secundi generis probat principia fidei ac per hoc principia theologie tercii generis (=Glaubenstheologie).

Aus diesen klaren Formulierungen — und nur danach können und müssen wir urteilen — ergibt sich offensichtlich Favaronis theologischer Rationalismus, indem er wirklich überzeugt ist, „alle ewigen Wahrheiten über Gott", also auch das, was striktes Geheimnis ist — Favaroni kennt typischerweise dieses Wort ‚Geheimnis' gar nicht — durch zwingende Beweise erklären zu können. Wie sehr auch unser Autor zugeben muß, daß wegen der Erhabenheit des Gegenstandes diese „Beweise" und deren „Einsichtigkeit" für unseren schwachen Verstand recht gering sein können, so genügt das nicht, ihn von seinen stark rationalistischen Tendenzen freizusprechen. So sehr glaubt sich Augustinus Romanus Favaroni auf der richtigen Bahn, daß er nicht zögert, am Schlusse des ersten Artikels[1] zu erklären, daß unter Berufung auf den hl. Augustinus[2] der theologisch-wissenschaftliche Erkenntnisakt in gleicher Weise verdienstlich sei wie der Glaubensakt.

Schluß.

Mit Favaroni sind wir den nicht immer mühelosen Weg durch die einzelnen Probleme seiner theologischen Prinzipienlehre gegangen. Wir erlebten den interessanten Versuch eines originellen und eigenwilligen Denkers, eine bestimmte Gruppe jener Grundfragen, wie sie immer wieder im Laufe dieser Jahrhunderte größten geistigen Ringens behandelt wurden, neu zu sichten und aus dieser Sicht heraus sie neu zu lösen. Favaronis tiefer wissenschaftlicher Ernst, mit dem die Fragen gestellt und erfaßt, mit dem sie dann ihrer Lösung entgegengeführt werden, erinnert, ohne daß wir die verschiedenen Mängel und Irrtümer

[1] Non minoris est meriti in viatore iustificato acquirere noticiam evidentem de veritatibus theologicis per secundum processum (durch wissenschaftliche Schlußfolgerung) quam acquirere fidem de eisdem per primum processum (durch gläubiges Hinnehmen). fol. 169rb.

[2] Augustinus, In Joann. Evangel. tract. XXII, n. 2, ML 35.1574: „Si in audiendo et credendo vita aeterna est, multo magis in intelligendo."

übersehen wollen — auch Favaroni ist ein Kind seiner Zeit — in etwa an die Blüte einer vergangenen geistigen Glanzperiode. Es hieße zu oberflächlich und damit falsch urteilen, wollten wir Augustinus von Rom einfach als einen Theologen aus der Zeit der Dekadenz bezeichnen und damit abtun[1].

Die Frage nach dem Subjekt wurde von Favaroni erneut aufgegriffen und an ihrer Lösung weitergearbeitet. In dem Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Philosophie und Theologie ist der energische Versuch, beiden Gebieten ihre Selbständigkeit und ihren Eigenbereich zuzuweisen, aber auch das fruchtbare Für- und Miteinander aufzuzeigen, wohltuend und begrüßenswert, selbst wenn dieser Versuch letztlich mißglückt ist.

Dabei ist es uns aber völlig klar, daß gerade hier auch die Schwäche Favaronis gelegen ist. Seine Überbetonung der Werthaftigkeit und Reichweite der philosophischen Erkenntnis geht allzu sehr auf Kosten der Theologie und führt logischerweise zur Verkennung der Eigenart derselben. Infolge des Rationalismus unseres Autors ist die „wissenschaftliche" Theologie, wenigstens in ihrem spekulativen Teil, überhaupt nicht mehr wesentlich zu unterscheiden von der Metaphysik. Denn hier wie dort liegt die ganze „Wissenschaftlichkeit" in der Evidenz nicht etwa nur der formalen Schlußfolgerung, sondern auch des Gefolgerten, des consequens. Ja, er geht darin so weit, von der „wissenschaftlichen" Theologie zu fordern, daß sie selbst die Glaubensprinzipien einsichtig mache. Metaphysik und Theologie differieren also letztlich nur in einer in Wirklichkeit materialen Unterscheidung: Deus sub ratione entis bzw. Deus sub ratione beatifici boni.

Gewiß wird gerade in diesen Fragen das Bestreben Favaronis ersichtlich, dem Zeitgeist, der durch eine starke Skepsis an aller Wahrheits- und Werterkenntnis gekennzeichnet war, entgegenzuarbeiten. So sehr man diese Tendenz positiv würdigen muß, so entschieden muß man auch seinen Rationalismus als theologische Verirrung ablehnen. Freilich ist damit noch kein endgültiges Urteil über den Wert und die Bedeutung seiner theologischen Gesamtleistung gesprochen. Man muß sich vielmehr davor hüten, voreilig und verallgemeinernd Favaroni als Rationalisten abzutun, bevor noch untersucht ist, ob und wieweit sich seine rationalistische Anschauung von Wesen und Aufgabe der Theologie auf seine gesamte theologische Forschungsarbeit ausgewirkt hat.

[1] Vgl. Ciolini G. (OESA.), Agostino da Roma (Favaroni †1443) e la sua Cristologia, Firenze 1943, 29.

Von Bedeutung ist ferner sein bewußtes Zurückbiegen und Neuanknüpfen an die große Tradition der Väter, sowie seine weitgehende Durchdringung und Verarbeitung augustinischen Gedankengutes, insbesondere sein Anschluß an die großen Theologen des 12. Jahrhunderts.

Leider ließ sich Favaroni durch seinen Subjektivismus zu verschiedenen eigenwilligen Formulierungen verleiten, die Anlaß boten zu falschen Interpretierungen. Durch einige Sätze in der Christologie geriet er in Gegensatz zum kirchlichen Lehramt, so daß diese auf dem Konzil zu Basel, am 15.7.1435, zurückgewiesen und verurteilt wurden[1]. Diese Verurteilung war wohl mit von ausschlaggebender Bedeutung für die Tatsache, daß Favaronis geistiges Schaffen keinerlei spürbaren Einfluß auf die Umwelt ausgeübt hat[2], ja bald in völlige Vergessenheit geriet. Um aber Augustinus Favaroni, dem großen Theologen und heiligmäßigen Bischof und Ordensmann, eine endgültige und gerechte Beurteilung zuteil werden zu lassen, sind noch verschiedene Einzeluntersuchungen notwendig, wie sie zum Teil schon in Bearbeitung sind.

[1] Ciolini l. c. 24f.

[2] Ciolini l. c. 86; Stakemeier E., Der Kampf um Augustin, Paderborn 1937, 34; St. zieht aus der Tatsache der zahlreichen Randbemerkungen in den Handschriften Favaronis den Schluß, daß seine Werke wenigstens noch im Orden studiert wurden.

Personenverzeichnis.

Adam K. 44.
Aegidius von Rom OESA. 57, 75—77, 81, 87, 89, 93, 95—98, 100, 106f., 110, 115—123, 137, 139, 192, 196f.
Albert der Große OP. 45, 57, 76, 87, 107, 114f.
Alexander von Hales 106, 113.
Alfons Vargas von Toledo OESA. 33, 44, 47, 67, 116.
Anselm von Canterbury OSB. 49—51, 60, 75, 104, 199—201.
Antweiler A. 44.
Aristoteles 23, 42, 45, 47—48, 57, 77—79, 84, 86f., 89, 91f., 102, 105—110, 112, 114, 128, 131, 136f., 141f., 145f., 148f., 152, 158, 163—165, 167, 169, 171, 175, 178, 180, 183, 188, 198f.
Augustinus 37, 41f., 46—48, 51f., 60, 62—65, 67, 70f., 73f., 87—89, 103f. 108f., 111—114, 123f., 128, 133—135, 137—139, 141, 143f., 148—151, 153, 157f., 161f., 164—167, 172, 175, 179f., 182, 184—189, 191f., 194, 198f., 201f.
Averroes 124, 137f., 198.

Bainvel J. 75.
Barth K. 29.
Bartholomäus von Venedig OESA. 21.
Bielmeier A. 44.
Bilz J. 39f., 43f., 88, 124.
Birkenmeyer A. 31.
Boethius 48, 53, 97, 114, 118, 157, 161, 199.
Böhm O. 154.
Bonaventura O. Min. 76, 87, 106f., 113.
Bonnefoy J. E. 45.
Boyer Ch. SJ. 124.
Braun R. 27, 46, 67, 124.
Brisboi E. 155.
Brunner E. 29.

Cayrè F. 20, 165.
Charlier L. OP. 155.
Chenu M. OP. 44, 60, 75, 193.
Ciolini G. OESA. 19—24, 30, 191—193, 195, 198—200, 203f.
Cuervo M. OP. 45, 115.

Daniels A. 200.
Deneffe A. 75, 124.
Denifle H. OP. 20, 63, 191, 198.
Dionysius (Pseudo-) 113.
Dionysius de Burgo S. Sepulchri OESA. 116.
Dionysius de Montina OESA. 31, 187.
Doucet V. 155.
Dumont P. SJ. 155.
Durandus de Portiano OP. 33, 43, 116.
Dwyer E. OESA. 46.

Ebner J. 27, 65.
Egenter R. 46.
Ehrle Fr. SJ. 20, 30, 32, 35, 52, 76.
Elssius Ph. 23.
Endres J. A. 51.
Engert J. 27, 46.
Euklid 39.

Fabio G. 23, 196.
Fastinus de Asti OESA. 33, 44.
Feckes C. 34, 45.
Feuling D. OSB. 29.
Fischer J. 27.
Franziskus von Marchia O. Min. 33, 43, 116.
Franziskus von Mayronis O. Min. 33, 44.

Gagnebet R. OP. 29, 44.
Gardeil A. OP. 155.
Garrigou-Lagrange R. OP. 61, 124, 154.
Gerhard von Siena OESA. 33, 44, 116.
Geyer B. 34f.
Gilson Et. 124.
Grabmann M. 23, 27—29, 31f., 44f., 47, 50, 60, 62—64, 66f., 75f., 114, 124, 138, 196, 201.
Gredt J. OSB. 154.
Gregor von Rimini OESA. 33, 41, 44, 47f., 53—55, 67, 77—79, 81, 116, 127, 196.
Guardini R. 61, 64, 75.
Guilelmus Becchius von Florenz OESA. 24, 33, 44, 121, 196.
Gutiérrez D. OESA. 28, 58, 76, 96, 107, 116, 196.

Hahn S. 127.
Heinrich von Gent 46, 57, 66f., 92, 128, 137, 166, 195, 199.
Heitz Th. 50.
Hessen J. 199.
Hieronymus 42, 133, 151.
Hilarius 73.
Hirschberger J. 105.
Hoffmann A. OP. 29, 172, 192.
Horváth A. M. OP. 44, 112, 115.
Hugo von St. Viktor 75, 113, 199.
Hugolin von Orvieto OESA. 30, 34, 39—41, 43, 46f., 53, 55, 58, 62f., 67—69, 77 79, 81f., 89, 106, 125—133, 136, 139—149, 151f., 166, 184f., 187—189, 191, 196, 198f.

Jakob von Askoli O. Min. 33, 44.
Jakob von Viterbo OESA. 58f., 96f., 107, 116, 138, 196.
Jansen B. SJ. 46.
Jedin H. 20.
Johannes Bakonthorp 46.
Johannes von Basel OESA. 145, 187, 196.
Johannes Duns Skotus O. Min. 33, 43, 45, 78—80, 87, 115f., 195.
Johannes Reading O. Min. 33, 43.
Johannes Zaccharias von Sachsen OESA. 22.
Jolivet R. 46.

Kälin B. OSB. 27, 46, 67, 199.
Kassiodor 113.
Kauff H. 199.
Kösters L. SJ. 44, 57.
Kratzer A. 199.
Krebs E. 27, 33f., 44, 46, 50, 61f., 65, 67, 76, 105—107, 112—115, 117.
Krieg C. 88.
Kürzinger J. 27, 31f., 34, 45—47, 67.

Lang A. 27—29, 34, 43f., 44, 46f., 49f., 52, 61f., 124, 196.
Lang H. OSB. 46, 51, 76, 91, 111, 114, 124.
Laporta G. 155.
Lennerz H. SJ. 61, 66, 154.
Lenz J. 165.
Lindner B. OESA. 27.
Luyckx B. A. OP. 27.

Manser G. OP. 34, 50, 64, 75, 96, 106, 112, 154f., 199.
Martin V., Papst 22.
Martin R. M. OP. 112.
Mausbach J. 96, 124, 184.
Maxsein A. 45.
Meersch J. 124.
Meyer H. 35, 45f., 50—52, 75, 124, 199.
Michalski K. 52, 191.
Michel 162.
Minges P. 46, 66, 124.
Mulard R. OP. 155.
Müller A. V. 20.

Nied E. 28, 124.

Ossinger F. OESA. 22.
Ostler H. 75.

Parente P. 29.
Pelster Fr .SJ. 76.

Perini D. OESA. 23—25.
Peter von Candia 30.
Petrus Lombardus 23, 32, 73, 113, 165.
Petrus Olivi O. Min. 115.
Philipon M. M. OP. 88.
Plato 42, 63, 89, 108, 112, 123, 136—139, 141, 149, 175, 189, 199.
Poschmann B. 44.
Prantl C. 64.

Rahner H. 29, 45.
Rahner K. 29.
Reineri A. OP. 155.
Reul Aug. 157.
Richard von St. Viktor 49—51, 53, 60, 65, 69, 74f., 168, 199—201.
Rohmer J. 184.
Rohner A. OP. 45, 57, 76, 112, 172.
Rolland-Gosselin M. OP. 155.
Romeis K. 184.
Rüssmann A. OP. 138.

Schanz P. 44.
Sertillanges A. D. OP. 154f.
Simon P. 45,
Söhngen G. 45, 105.
Soukup L. OSB. 155.
Stakemeier E. 19f., 63, 165, 191, 193, 198f., 204.
Stegmüller Fr. 24, 26.
Stolz A. OSB. 75.
Straub A. 61.
Streber F. 23.

Thiel M. OSB. 177.
Thomas von Aquin OP. 34, 39, 45, 57, 60, 66, 76, 87, 90, 93, 95, 106, 109, 114f., 123, 128, 157, 162, 165f., 185, 192, 195, 201.
Thomas von Strassburg OESA. 33, 44, 116.
Trancho A. OP. 155.
Trapè A. OESA. 76, 196.

Ueberweg F. 34.
Ughelli F. 19, 23.
Ulrich von Strassburg 115.

Vallaro St. OP. 155.

Weber P. OP. 44.
Weisweiler H. 124.
Wilhelm Ockham O. Min. 33, 43, 116, 127.
Wilhelm von Ware 115, 117.
Wilpert P. 127f.
Würsdörfer J. 47.
Wyser P. OP. 29, 43f., 57, 114.

Zimmermann O. SJ. 154.
Zumkeller A. 20, 27f., 30, 33f., 39f., 44, 46f., 52, 58, 61—64, 66f., 69f., 76f., 79, 82, 89, 91, 105f., 112, 116, 124f., 127—132, 142, 145f., 151f., 166, 184f., 187, 196, 198.